中国读本

孔子与儒家

阎韬 著



中国国际广播出版社

孔子是儒学的创始人。以孔子为代表的儒家思想作为中国传统文化的重要组成部分和中华民族精神的源头活水博大精深，两千多年来一直影响着中国人的思想行为和社会生活。儒家思想在当今更具有世界意义。我们相信，与基督教、佛教同在轴心时期出现，影响人类两千多年的儒家思想以其对人生、人性的深刻理解，注定会在21世纪绽放新的光彩。


ISBN 978-7-5078-3159-7
9 787507 831597 >
定价：16.00元

中国读本

孔子与儒家

阎 韬 著

中国国际广播出版社

图书在版编目（CIP）数据

孔子与儒家 / 阎韬著. —北京：中国国际广播出版社，
2010.1
（中国读本）
ISBN 978-7-5078-3159-7

Ⅰ. ①孔… Ⅱ. ①阎… Ⅲ. ①孔丘（前551~前479）—
哲学思想—研究 ②儒家—研究 Ⅳ. ①B222.05

中国版本图书馆CIP数据核字（2009）第230819号

孔子与儒家

著　　者	阎　韬
责任编辑	祝　晔
版式设计	国广设计室
责任校对	徐秀英
出版发行	中国国际广播出版社（83139469　83139489[传真]）
社　　址	北京复兴门外大街2号（国家广电总局内） 邮编：100866
网　　址	www.chirp.com.cn
经　　销	新华书店
印　　刷	北京广内印刷厂
开　　本	640×940　1/16
字　　数	80千字
印　　张	9.75
印　　数	5000册
版　　次	2010年1月 北京第一版
印　　次	2010年1月 第一次印刷
书　　号	ISBN 978-7-5078-3159-7/B · 76
定　　价	16.00元

目　录

第一章　孔子的生平 ······ 1
第二章　孔子的思想 ······ 17
　一　儒家与古代文化 ······ 18
　二　礼 ······ 21
　三　仁 ······ 26
　四　中庸 ······ 32
　五　君子 ······ 36
　六　天命鬼神观念 ······ 41
　七　教育思想 ······ 45
第三章　儒家思想的发展 ······ 49
　一　原始儒家 ······ 50
　二　汉代儒家——两汉经学 ······ 66
　三　宋元明新儒家——宋明理学 ······ 77
　四　清代儒家——新经学 ······ 96
　五　儒家思想在少数民族中的传播 ······ 100
　六　中西文化的碰撞与现代新儒家 ······ 104
第四章　儒家思想的世界影响 ······ 119
　一　儒学与古代东亚 ······ 120
　二　儒学与近代欧洲 ······ 130
　三　儒学与当今世界 ······ 137
第五章　儒学的特点和历史地位 ······ 141

第一章

孔子的生平

孔子名丘，字仲尼，是春秋时期鲁国人。鲁国首都鲁城位于现在山东省曲阜市城区，但面积要大得多。鲁国东部是低山丘陵，西部是平原，洙、泗两河纵贯其中，是一个美丽富饶的地方。雄踞于鲁国北部的泰山挺拔高峻，气象万千。登临其上，观日出，览群山，自然生出豪迈之感。孔子登过泰山，放眼天际，有天下变小的感觉。山上留有“孔子登临处”的牌坊，“登泰山而小天下”①的碑文。多姿多彩的山川对孔子有潜移默化的影响，但对他影响最大的应该说是鲁国的文化。鲁城本是少皞氏的旧都，孔子时代还能听到关于这个氏族的许多传说。鲁国又是周公的封地，因为他要在京城洛邑辅佐周成王，便派儿子伯禽代表他来统治鲁国。由于周公对奠定周王朝的特殊功勋，鲁国得到与周天子同等规格和数量的礼器、乐器和其他文物，使鲁城成为洛邑以东的唯一的人文荟萃之地。当时的鲁城处处都



孔子铜像

① 孟子说：“孔子登东山而小鲁，登泰山而小天下。”（《孟子·尽心上》）

显示着“郁郁乎文哉”的周文化的风采。这一切都强烈地吸引、影响着青少年时代的孔子，使他乐于含英咀华，并陶醉于其中。

春秋和接下来的战国时期是我国古代社会发生剧烈变革的时期。[①] 奴隶主与奴隶的关系变成了封建领主与农奴的关系；这种新的生产关系的建立标志着古代社会进入了封建时代。这样说决不意味新的制度是通过经济核算，从而和平地实现的；恰恰相反，在奴隶制向封建制转变过程中充满了血与火的斗争。春秋战国时期有数不清的争夺、谋杀、篡弑、政变以及残酷的战争发生在天子与诸侯，诸侯与诸侯，诸侯与卿相、家臣之间，经过了几百年的反复较量才得以解决。巨大的变革不仅在政治和经济领域进行，也在思想文化领域展开。旧的伦常关系、等级关系被破坏了，礼乐制度崩溃了，但是要维系社会的存在，又不能没有一个通行的公认的伦理秩序与政治制度，那么，怎样建立这个新的伦理秩序与政治制度？这个问题困扰着人们，也为思想家们提供了前所未有的机遇。先秦的诸子百家正是为回答这个时代的大课题而纷纷走上历史舞台的。孔子就是先秦诸子中最杰出、影响最深远的思想家。

孔子的先祖是宋国贵族，六世祖孔父嘉在权力斗争中失败被杀，其子木金父不得不逃到鲁国。这个家族的地位

---

① 春秋时期是我国历史上第一次大变革；“五四”时期是我国历史上第二次大变革；1949 年以后，是我国历史上第三次大变革，这一变革的势头正在发展中。

不断下降，到孔子父亲叔梁纥（hé，名纥，字叔梁），已仅仅是一名普通的武士了。叔梁纥因为有战功，被封为陬（zōu）邑大夫，是一种没有采邑，只有禄田的大夫，可以食税，但不能世袭。孔子的母亲姓颜名征在，是叔梁纥的第三位妻子。结婚时叔梁纥60开外，她还不到20岁，是一位不畏困难、性格坚强的女性。


孔子故宅门

孔子是父亲最小的孩子，生于周灵王二十一年夏历八月二十七日（前551年9月28日）。父亲的前两位妻子生了九个女儿和一个瘸腿儿子，为了得个理想的继承人，父母在曲阜东南的尼山（一名尼丘山）做过祈祷。据说后来征在于尼山附近的一个山洞（名夫子洞，一名坤灵洞）里生下了孔子。孔子名丘，字仲尼，子是古代男子的尊称。为什么名字叫丘呢？一说因为他的头形中低边高，像山丘；一说因为他祷于尼山而生。

孔子三岁丧父，家道中落，靠母亲征在全力苦撑才得以维持。母子从陬邑迁到鲁城的阙里，这里的文化环境对孔子的成长非常有利。童年时代的孔子在母亲教导下开始

学习文化，逐渐产生兴趣，常常学大人的样子摆设礼器，施行礼仪，当作游戏。随着年龄的增长，他对周文化有了更深的了解，产生了很强的学习自觉性。孔子说“吾十有五而志于学”（《论语·为政》，下引《论语》只注篇名），指的就是这点。在孔子16岁时，不幸的事情又发生了，与他相依为命的母亲病故。孔子没有人可以依靠，只有单枪匹马闯社会。所幸在母亲教导下，他学会做许多粗活，就是他所说的“多能鄙事”（《子罕》）。独立谋生以后，做过乘田（管放牧牲畜）、委吏（管理仓库）等小官吏，他都干得很好。他搞放牧，牲口膘肥体壮，数量大增；他管仓库，出入公平，账目清楚。但是不论条件多么艰苦，事情多么繁忙，他始终不忘学习。

孔子学无常师，为学不倦，他常说“三人行必有我师焉”（《述而》）。他进入供奉鲁国先祖的太庙，碰到任何一个建筑、器物、礼仪，都要详细询问，留下了“子入太庙，每事问”（《八佾（yì）》）的佳话。他对音乐有特殊的兴趣，到齐国听大乐师演奏《韶》乐，非常入迷，竟至于“三月不知肉味”（《述而》）。他曾向鲁国音乐大师师襄学琴，一只曲子学了10多天之后还在练习。师襄认为可以学其他曲子了，他说技巧还不行。过了些日子，师襄认为技巧已经提高，可以学新曲子了。他说还不行，因为没有领会曲子的内在精神。后来，他终于体会到曲子的精神，认为它是文王的作品。师襄听了孔子的话，十分惊讶地说：“说得对！我的老师说过，这曲子叫作《文王操》。”

孔子利用一切机会增加自己的知识，凡是到鲁国访问的学者、文化人，孔子都要向他们请教；有时还走出国门，向名家学习。相传他曾经风尘仆仆来到周都洛邑，向周的柱下史老子问礼。一直到六七十岁，他还在孜孜不倦地学习。孔子周游列国时，叶公曾向其弟子子路打听他的为人，子路回答不出。孔子事后对子路说，关于我的为人，你可以告诉他，“其为人也，学而不厌，诲人不倦，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”（《史记·孔子世家》）。孔子所以能成为一位大学问家，是与他虚怀若谷、勤于学习的态度和融会贯通、善于学习的精神分不开的。

孔子30岁的时候，学问已有深厚功底。他说自己“三十而立”（《为政》），意思是他对当时士大夫必须学习的礼、乐、射、御、书、数六艺都已掌握，可以立身于社会了。孔子博学，远近知名。有一些贵族和平民子弟，开始向孔子问学。本来周和各诸侯国官府中，有专人负责教育贵族子弟。但这时新旧制度交替，社会动荡不定，礼崩乐坏，官学废弛。孔子为了传播周朝传统的礼乐知识和治国安邦之道，培养有道德善治国的人才，首创私学，聚徒授课。他采取启发诱导、讨论总结的教学方式，收到了教学相长的效果，可以说他的思想是在与弟子们的研讨中形成、完善的。

孔子35岁时曾随鲁公来到齐国。齐景公请教孔子如何治国，孔子告诉他：“君君，臣臣，父父，子子。”（《颜渊》）也就是说君要像君，臣要像臣，父要像父，子要像

子，君臣父子各行其礼。齐景公听了非常满意，认为如果不是这样，“即使有粟，我也吃不上啊!”想用孔子为官，辅佐自己。但是齐国晏婴等大臣反对儒家仁义礼乐思想，更反对孔子占据高位，在景公面前攻击孔子，甚至威胁要杀害他，迫使孔子不得不离开齐国。

孔子的名声越来越大，51岁时被任命为中都宰，[①] 上任一年，政绩显著，四方都向他学习。52岁被任命为司空，又升为鲁国大司寇，是执掌全国治安、司法的官员。在任三年，政声远播。在审讯、判决过程中，孔子总是集思广益，征询陪审人员的意见，然后宣判，所以，他的判决按当时的标准来说是比较公正的。但是孔子并不以此为能，他的理想是加强道德教育，使人自觉守法，不触犯刑律，做到无案可办。

在大司寇任上，孔子的得意之笔是在夹谷之会上为鲁国赢得外交胜利。夹谷之会是齐鲁两君的会盟。当时齐强鲁弱，齐国想通过会盟，压迫鲁国屈从自己。孔子作为鲁定公的主要助手和相礼官参加会议。当他看到齐国组织一批不三不四的人，以献“四方之乐”为名，企图制造混乱，劫持鲁定公的时候，挺身来到齐景公面前，指责齐国失礼。周礼是诸侯的行为准则，失礼即成为丑闻。景公见势不妙，当即承认错误，挥退众人。齐人不肯就此罢休，在起草盟约时提出，如果齐国有事出兵，鲁国必须派300乘兵车相

---

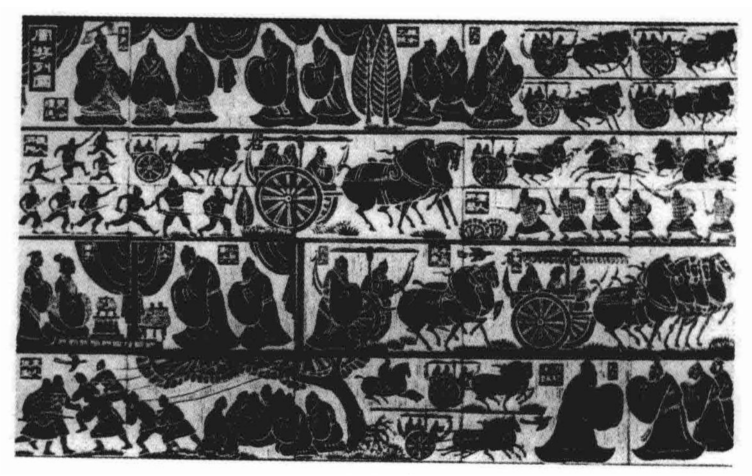
① 中都宰，中都县长，县治在今山东省汶上县西。

助，否则就是破坏盟约。孔子针锋相对地提出，齐国必须归还鲁国强占去的汶阳之田，否则也是破坏联盟。孔子就这样利用周礼和自己的勇敢机智，顶住了强齐的外交攻势，为鲁国争得了荣誉和利益。

孔子在夹谷之会上的胜利，更加提高了他的威信。执掌鲁国之政的季孙氏让他做代理宰相，这是他政治生涯的顶峰，但好景不长，很快就走了下坡路。根本原因在于，孔子的政治理想与季孙氏完全不同。当时的鲁国，公室即鲁公的势力已经衰微，而私家即季孙、叔孙、孟孙等三卿的势力强大，他们架空鲁君，控制鲁国的实权。但私家内部也有问题，三卿各自的家臣借管理家政之便，暗中经营、扩张自己的权势，又架空三卿把持家政，进而把持国政。孔子对这些以下犯上的非礼行为痛心疾首，历来主张“张公室抑私家”，只是没有权力和机会。现在权力有了，他又从季孙、叔孙家臣的叛乱中看到机会，他要行动了，具体目标是“堕三都”。

原来季孙氏、叔孙氏、孟孙氏等三卿在自己的领地上各建都邑，分别叫费、郈（hòu）、成，作为领地的政治中心和军事要塞，由家臣管理。家臣与三卿的矛盾发展到无法缓解的程度之后，往往把这些都邑作为反叛的据点。公元前 502 年季孙氏家臣阳虎据费邑叛乱，公元前 500 年叔孙氏家臣侯犯据郈邑叛乱，使季、叔二氏非常恼火。孔子借这个机会，提出堕三都的计划，表面上是对付家臣的，实际则是一箭双雕，连三卿一起打击。三卿开始都赞成这个

计划，于是拆了费和郈，等到拆成邑时他们恍然大悟，没有自己的都邑也就没有自己的地位，于是改变了态度，表面上不动声色，实际上支持孟孙氏的家臣坚守成邑不给拆。结果孔子和亲自出征的鲁定公都败在成城之下，堕三都的计划只得不了了之。孔子的处境变得艰难起来。这时又接连出现两件对他不利的事情。一是齐国给鲁君和季孙氏以美女组成的歌舞队和骏马，季孙氏他们接受馈赠后不上朝，不见孔子。二是鲁公郊祭，按惯例仪式结束后，把祭肉分给大臣，每次都有孔子一份，但这次偏不送给孔子，以示冷落。鲁公、季孙氏变了脸，所以孔子在鲁国已经呆不下去，于是决定离开鲁国，希望在其他诸侯国实现自己的政治理想。



孔子周游列国图

孔子 55 岁的时候，怀着抑郁沉重的心情，离开父母之邦，开始了 14 年“周游列国”的生活。所谓列国，也不过

是卫、陈、曹、宋、郑、蔡、楚等国，其中他住的时间较长而且拿了俸禄的，只有卫、陈两个国家，其他几国仅仅是路过。卫、陈两国之君接待了孔子，甚至给予很高的礼遇，但他们的目的是利用孔子的声望抬高自己，并不想实行孔子的主张；其他国君连礼遇的雅量也没有。公元前493年，孔子离开卫国南行，到曹、郑，两国都不接待。到宋国时，大司马桓魋（tuí）甚至要杀害他，弄得他只好化装逃走。14年中，孔子的生活有优裕的时候，也有艰苦甚至很危险的时候，但他总是处之泰然。吃卫君六万斛俸禄，他不改变政治态度；匡人、桓魋要杀他，他镇定如常；在行经陈、蔡的路上断粮，许多弟子饿倒了，他照样讲学、弹琴、唱歌，表现了富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈的气概。



在陈绝粮

周游列国的数年，孔子的主要收获是在学术研究和教学上。他读了很多书，想了很多，又把这些讲给了学生。

跟他周游列国的学生都有了很大进步。他很注意在困难境遇中对弟子进行世界观与人生观的教育。在陈绝粮之际，他知道有些弟子心中不高兴，于是先请子路来谈。他问道："我们遭到这么大的困难，是不是说我们的道（学说）有不对的东西?"子路说："人家不信任我们，可能我们还没达到仁吧？人家不让我们通行，可能我们还未达到智吧?"孔子对他说："如果仁者一定被信任，怎么会有伯夷、叔齐?如果智者一定能处处通行，怎么会有王子比干?"接下来，孔子又与子贡谈这个问题，子贡说："您的道太高大，天下没有人能够接受。为了人家能够接受，您是否可以将您的道降低一点?"孔子说："君子应该努力追求真理，而不取悦于人，让人家接受。你却不是这样，你的志向不远大啊!"最后，孔子找来颜回，颜回的理解迥出于二人之上，他说："您的道至大，所以天下没人能接受。可是这有什么关系？这种世道，不被接受才显出君子的本色。不修道是我们的耻辱，现在道已经大修而诸侯们不用，这是他们的耻辱。"孔子对于这个答案非常满意，大大鼓励颜回一番。这三个得意门生受到切要的点拨，思想境界都有提高。

鲁哀公三年（前492），季桓子去世，临死前后悔未用孔子，嘱咐继他为卿的季康子，一定要请孔子回国。但是由于有人反对，当时没有实现。后来孔子的学生冉有、子贡等相继返鲁为官，特别是冉有在公元前484年春率鲁国军队战胜入侵的齐军，立了大功，同其他弟子一起推荐孔子。

季康子终于下了决心，派人致厚礼请孔子回国。这时的孔子已是68岁的老人，早厌倦了没有希望的游说、奔走，于是接受季氏之请，在这一年回到鲁国，结束了多年的流亡生活。

孔子回国后并没有改变自己的政治态度，因此不可能受到任用。公元前484年，季康子要实行田赋，派冉有征求刚刚回国的孔子的意见。所谓田赋即按田亩征收军费，比原来收得多，孔子认为这一做法不合周礼，表示反对。他说如果不遵守周礼，放纵贪欲，即使收田赋也不够用。季康子没有听孔子的意见。公元前481年齐国陈恒（又称田成子）杀了齐简公，掌握了齐国政权。简公昏庸无能，陈恒行新政，颇得人心，但孔子认为，无论如何臣弑君都是大逆不道的。他斋戒沐浴一番，先后向鲁公、三卿做过郑重其事的报告，请求他们派兵讨陈恒，但这些人根本不理睬他。孔子在这两件事上诚然显得保守，不过他真诚地相信，只有依礼而行，国家才会有秩序与安宁。

鲁国不能用孔子，孔子看得很清楚，所以也不求做官，回到鲁国后，专心致志从事教育和古文献整理工作。史书说他的弟子前后总计有3 000人，通晓六艺的72人，其中相当一部分是在他返鲁之后教育培养的。

夏商周三代传下许多文献资料，孔子对它们进行了编辑整理，后来成为儒家经典——《书》、《礼》、《诗》、《乐》、《易》、《春秋》六经。孔子时代有《夏书》、《商书》、《周书》，分别保存三代的政府文件。孔子把它们分类编次，

成为《书》（亦称《尚书》）。现存有关礼的书有三种：《周礼》、《仪礼》、《礼记》，孔子讲过三礼，整理过《仪礼》，这是一本从个人行为规范角度谈礼的书。《诗》是周代诗歌集，孔子认为这些诗不仅在政治、社交场合用来应对，而且可以增加知识、陶冶情操、培养道德意识。他抄录了不同本子的诗，删去重复的，留下最好的本子，并且按诗原来所配的曲子进行调整归类。古代诗和乐是统一的，实际上诗是填在曲子里的歌词。孔子会唱会演奏，又懂乐理，他把300篇诗和乐曲配合起来，使之篇篇可以弦歌。孔子整理过《乐》是肯定的，正如他自己所说："吾自卫反鲁，然后乐正，雅颂各得其所。"（《子罕》）可惜的是《乐》已经散佚不存。《易》是周人的占筮之书，但其中包括丰富的政治智慧与人生哲理。孔子晚年喜欢《易经》，反复阅读，以致贯串《易经》竹简的皮条断了多次。他学《易》不是为了占卜，而是玩味其中的道理，并从哲学上给以说明。后来儒家学者写出《易传》来解释《易经》，这里面就包括了孔子的易学思想。孔子晚年喜欢读《易》讲《易》，可能也做过某些整理工作。《春秋》是鲁国编年史，孔子对这部书也下了很大工夫进行修订。首先是搜集整理史料，去伪存真；其次是写作中贯彻自己的思想，用极其精练的词语对历史人物和事件予以褒贬，其目的是让人们明白是非善恶。孟子说："孔子成《春秋》，而乱臣贼子惧。"（《孟子·滕文公下》）孔子在整理古代文献上建立了卓越的功绩，正是由于他的努力，才使得中国古代的一些典籍得以保存。他整

理的《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经是具有世界历史意义的文化宝藏，为人们研究中国上古历史文化提供了丰富的资料。当然这些工作是他用一生之力做出的，不过都成于晚年。公元前481年，正当他在修《春秋》时，一头奇怪的野兽被人抓获，据说是麟。麟是仁兽，在不该出来的时候出来并且被逮，孔子认为这意味着他的理想不能实现，叹息说："吾道穷矣！"于是罢笔，不再修《春秋》。

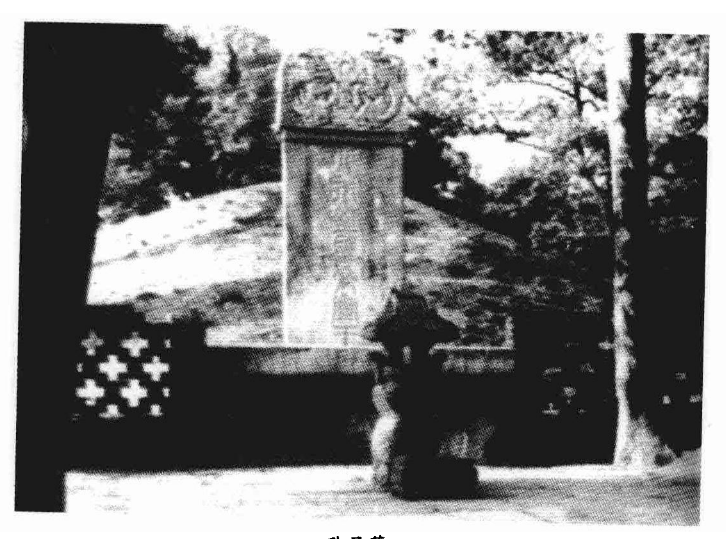
孔子衰老了。归国前一年妻子去世，回国后三四年时间里儿子伯鱼，得意门生颜渊、子路也相继亡故。他承受不了太多的打击，终于生了大病。子贡来探病，他对这位跟从他多年的心爱弟子说："天下无道已经很久了，可惜没有人能遵行我的道。"并且悲歌曰："泰山坏乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！"（《史记·孔子世家》）七天之后便去世了，时为鲁哀公十六年（前479），葬在鲁城北泗水岸边。许多弟子为他守



弟子守墓

墓三年，子贡守墓六年。一些弟子和鲁人把家搬到他墓旁，拱卫着它。鲁国世世代代按时祭奠孔子，儒生常常在孔子墓旁演习礼仪，直到汉朝，大史学家司马迁到曲阜考查历史遗迹，还看到孔子传下来的习礼、作乐的遗风没有断绝。他感慨地说："天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！"(《史记·孔子世家》)

孔子的人格力量不仅在他以布衣的身份成为大思想家、大学问家、大教育家，而且在于他的高尚品德和直率平易的性格，以及不自以为圣，欢迎批评，有过必改的真诚态度。弟子们对他心悦诚服，衷心爱戴，决不是偶然的。



孔子墓

自从汉武帝"罢黜百家，独尊儒术"以后，历代统治者竞相尊孔，逐渐把这位生前不得志的儒者抬到吓人的高

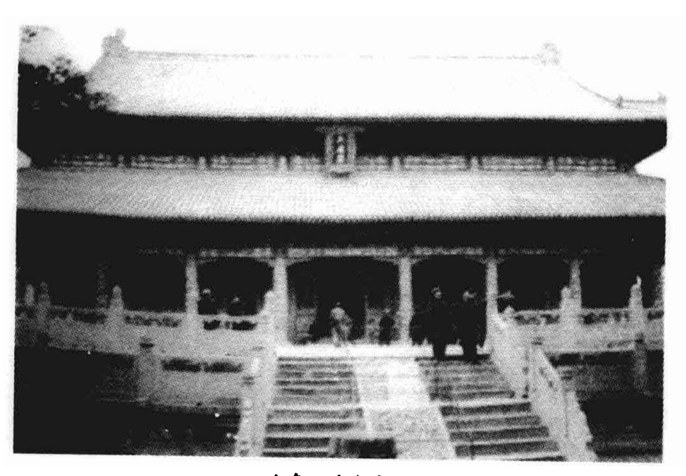
度，封他为“褒成宣尼公”、“文宣王”、“大成至圣先师”，等等。在京城、曲阜和全国各府州县治所在地大建孔庙。皇帝及各级官员以时祭孔，不少皇帝亲自来到曲阜主持祭孔盛典。孔子嫡长子孙则被封为“褒成侯”、“崇圣侯”、“衍圣公”，等等，得到大量封地，造起辉煌府第，成为全国最大的贵族之一。孔子成为封建时代的守护神和绝对权威，不许人们怀疑和反对。“非圣无法”往往招来杀身之祸。孔子生前是布衣，死后却成了王和神，这是孔子所不曾料到的。

第二章

孔子的思想

一　儒家与古代文化

孔子是中国历史上有数的几个大思想家之一，他创立的学派叫做儒家。春秋战国时期诸子百家的名称，绝大部分与该学派的基本思想有关，如道、法、兵、农、名诸家，有的与创始人的姓名有关，如墨家，而儒家之名则与孔子的儒士地位有关。



曲阜孔庙大成殿

在周朝的等级社会中，士是贵族中的最低一等。他们依附于上层贵族，从事战斗、守卫以及一些文职工作，如观象授时，卜筮吉凶，记录史实，参赞礼仪等等。春秋战国时期，社会动荡不定，从旧的社会组织中游离出一批有人身自由又有专业知识技能的人，他们也被称为士。统治

者要巩固、扩大自己的势力，需要士的帮助，士为谋生、进身和实现自己的政治理想，愿意为统治者效力。当时士阶层人数相当多，也非常活跃，他们的活动有力地影响了各诸侯国的盛衰以至整个历史进程。“儒，柔也。”（《说文解字·人部》）在士当中，除了武士、“鸡鸣狗盗之徒”[①] 以外，星祝卜史、神仙方士等人都可称为儒或儒士。孔子就是一位掌握六艺[②]的儒士。

先秦的儒士和以孔子为代表的儒家，对于古代文化有一种特殊的崇敬与信仰。他们认为包括六艺在内的古代文化是华夏的祖先尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公所创造的宝贵精神财富，这些人都是“生而知之”的圣人。只有华夏古文化才能告诉我们什么是真理，什么是有意义、有价值的生活。它们引导我们的先人从黑暗走向光明，从野蛮走向文明。华夏之为华夏，华夏与夷狄的根本区别，就在于能不能掌握这种文化。夷狄如果学习并认同华夏文化就成为华夏；相反，华夏如果放弃自己的文化就成为夷狄。

因此儒家有强烈的复古倾向，以为远古圣人统治的时代是人类的黄金时代，是后世永久追求的目标。对于他们来说，今天之所以不幸，是因为人们脱离了古道，未来之所以有希望，是因为有可能复古。

---

① 《史记·平原君列传》说平原君所养的士中就有这种人。

② 六艺有两种解释：一是指礼、乐、射、御、书、数六种知识技能；二是指《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》六种经典。

孔子认为古代的美好不仅在于那时的善人善政是今天所没有的，就是当时民众的缺点也比现在人的缺点可爱。譬如说古人的狂只是敢于放言，现在人的狂就是放荡；古人的矜持只是不能触犯，现在人的矜持则是蛮不讲理；古人的愚只是直率，现在人的愚则是欺诈。

孔子对于古代文化的信仰是相当虔诚的。他说自己的学术态度是“述而不作，信而好古。”（《述而》）意思是对于古代圣哲所创建的文明大道，衷心喜欢，虔诚信仰，以宣传它们为天职，决不提出自己的新见解。虽然他并不是不提出新的见解，但是每一个新见解对于他来说，都是古已有之，只不过人们把它遗忘了，由他重新发掘出来而已。那么古代圣哲的文明大道究竟是什么呢？

华夏的远古时代有尧舜，他们都是伟大的圣人，孔子对他们的赞美是无以复加的。“巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎！其有文章也。”（《泰伯》）只有天最伟大，只有尧是遵循天道的人。老百姓不知如何称赞他。他的功绩是多么伟大，他的典章制度是多么辉煌！“无为而治，其舜也与！”（《卫灵公》）“巍巍乎！舜禹之有天下也而不与焉！”（《泰伯》）舜贵为天子但他从来不谋私利，他对天下是无为而治，让百姓自由生活。那么尧舜所开创的是一个什么时代？这是孔子在《礼记·礼运》篇中所说的没有阶级、没有宗法制度的大同时代。尧舜之后，禹、汤、文、武、周公以来，是小康时代，这时有了私有财产，有了礼义和宗法制度，

虽然不如大同，但是在夏禹、商汤、文王、武王、周公的时候，也是相当美好的。周公制礼作乐，借鉴了夏商二代的礼制，使周礼文采丰富，美轮美奂。

孔子说，他的志向是“祖述尧舜，宪章文武”（《史记·孔子世家》）。这是因为，大同时代已经过去，孔子对于尧舜之道只能是“祖述”，准备到将来有条件的一天，给人们去实行。当时唯一可行的是文武之道，应该以它为治平天下的宪章。所以孔子一再表示，他拥护周朝的制度，他要在鲁国再造一个东方的周朝。为周朝制礼作乐的周公是他敬仰与学习的楷模，他年轻时常常梦到周公，年老以后理想不能实现，不能常常梦见周公，这使孔子感到非常难过。

二　礼

华夏古文化包括许多方面，孔子认为其中最重要的就是礼乐制度与礼乐观念。他在这两方面用功最勤，礼乐也是他思想体系中核心观念之一。礼乐文化以礼为主，以乐为辅，单提个礼字即可以代表礼乐。所谓礼指的是周礼。周礼是周族从父系家长制时代以来逐步形成的典章、制度、仪节、习俗，包含了周人的习惯法和道德律。随着周人进入奴隶制社会，周礼中原始的平等民主因素逐渐淡化，而等级制的内容不断强化，但有一点是始终一贯的，即血缘关系的纽带不断，家族组织与社会政治组织合一。武王灭

商之后，周成为“天下共主”。为了统治广大的黄河和淮河流域，周公对周礼进行一番改革（史称“制礼作乐”）并普遍推广，使中国社会在殷周之际发生巨大变化。变化表现在哪里呢？著名学者王国维（1877—1927）曾经指出：“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天下臣诸侯之制。二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制。此数者皆周之所以纲纪天下，其旨则在纳上下于道德，而合天子诸侯卿大夫士庶人以成一道德之团体。”① 按照宗法制，周天子在群子中立嫡长子，作为群弟的首领和王位继承人，在家族中是大宗，在政权组织中即为天子。而他的群弟在家族中是小宗，在政权组织中则被封为公侯。公侯的嫡长子在他这一支中又成为大宗，继承公侯之位，他的群弟则是小宗，被分封为卿士。由于大小宗的不同，所以形成从天子到公侯到卿士的不同等级，产生从上到下的统治关系和从下到上的臣属关系。在古希腊、罗马，家族组织被打碎，建立了纯粹的地域国家。在中国则是把家族组织与国家政权组织合而为一，形成宗法等级制国家。在这样的国家里，由于存在血缘关系的纽带，上下左右的关系不光靠法律来调整、维系，尤其要靠道德来调整、维系。那个把法律、道德、礼仪、习惯等等集于一身的东西就是周礼。所以周礼不仅仅是周朝的礼仪，它代表西周以来传统的宗法等级制度。

---

① 《殷周制度论》，《观堂集林》卷一〇。

孔子自幼学习周礼，在青年时代已成为著名的周礼专家。他把夏商周三代之礼进行比较，以为周礼最完备、最有文采。他说："周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。"（《八佾》）在他看来，礼在社会生活中具有无与伦比的重要意义："民之所由生，礼为大。"（《礼记·哀公问》）没有礼就不能辨君臣上下长幼的地位，不能区别父子兄弟婚姻等的亲疏远近。

礼有两个重要原则，其一为尊尊，就是把人区别分为许多等级，并保持低贱者对尊贵者的尊崇，承认贵族的特权。尊尊首先是尊君。孔子主张"事君尽礼"（《八佾》），"事君，能致其身"（《学而》）。按礼的规定侍奉君主，能为君主献身。齐国陈恒杀君夺权，孔子主张派兵讨伐。其实齐君的腐败无能，孔子并非不知道，但他认为君主再坏，臣子也不能推翻或杀掉他，臣的义务就是服从君主。

礼的另一重要原则是亲亲，即对亲族的爱，它包括父慈子孝兄友弟恭。不过孔子强调的是子对父母的孝顺和弟对兄长的恭敬。他说："弟子入则孝，出则弟"（《学而》），"事父母能竭其力。"（同上）根据亲亲原则，家族利益至上，亲人犯了国法应该隐瞒而不是检举。"父为子隐，子为父隐，直在其中矣"（《子路》）。怎么能把隐瞒过错叫正直呢？因为它维护了家族的利益。

尊尊是等级制和君主制原则，亲亲是宗法制原则。为维护它们，孔子提出"正名"的主张。他说："名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则

刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”（《子路》）名是指周礼规定了的人的身份地位，正名即是用一个人的名分所规定的义务去要求他，使他的言行与名分相符。孔子说的“君君臣臣父父子子”（《颜渊》），也就是以君臣父子之名，正君臣父子之实的意思。不过正名也主要是针对下面的僭越行为的，对君主的违礼往往含糊过去。鲁国大夫季氏在自己的庭院中用八佾[①]舞蹈，这是天子的规格，遭到孔子的批评，说：“是可忍也，孰不可忍也！”（《八佾》）鲁君娶同姓女为妻，严重地违反了周礼，而孔子却说他“知礼”（《述而》）。

所谓乐，不仅包括演奏、歌唱，还包括舞蹈，是古代周人的歌舞，我们可以从现在少数民族的歌舞中看到它的影子。那么乐的作用何在？《乐记》说：“礼辨异，乐统同。”又说：“致礼以治躬，则庄敬，庄敬则严威。”“致乐以治心，则易直子谅之心油然而生矣。”礼辨异是指区分亲疏尊卑的，表现在饮食服饰、车马宫室、动容周旋等各个方面都有差等。乐统同，则是通过歌舞宣泄情感，达到不分等级的和谐。从人的修养来说，礼是从外部对人的约束，乐则是从内心诱导出的对社会约束的衷心认同。用礼来治身，就有庄严恭敬的外貌与行为。用乐来治心，平易、正直、慈爱、诚信的心情便油然而生。礼乐的配合，既保持

① 舞蹈队列，一队八人称佾。八佾是八队64人，只有天子能用八佾之舞，诸侯以下递减，为六佾、四佾，等等。

了人内心的平衡，也保持了社会秩序的稳定。史传周公“制礼作乐”，就是说他为了统治广大国土，不但改造了礼，也改造了乐，使之更好地发挥辨异和统同的作用。这是周公的天才创造。孔子对乐也非常重视，他认为一个人的成长，离不开诗、礼、乐的学习，“兴于诗，立于礼，成于乐”（《泰伯》）。学习诗歌，可以启发人产生做君子的志向，学习礼则可以使人在家在国不失规矩，学习乐则可以教人在内心培养起和乐崇高的境界，最终成为真正的君子。

春秋战国时期，中国社会由奴隶制向封建制过渡，社会动荡不定，政变、民变、诸侯国内外的战争，史不绝书。一面是旧家族、旧政权的衰亡，一面是新家族、新政权的崛起。如何处理各方面的矛盾，选择和建设新的社会政治制度，成为当时思想界的中心课题。以老子和庄子为代表的道家，对当时的政治和家族组织持否定态度，认为只有抛弃它们，回到原始状态，人才会得到安宁幸福。墨家和法家否定家族制度，但不否定等级和君主制。墨子主张兼爱，意在打破家族界限，同时主张“上同而不下比”，提高君主的尊严与权威。韩非子说：“夫君之直臣，父之暴子也。”“夫父之孝子，君之背臣也。”（《韩非子·五蠹》）君父的矛盾不可调和，所以必须打击家族势力，加强以君主为首的国家的力量。只有以孔子为代表的儒家主张继承西周传统，保持政权组织与家族组织相结合的关系。它既不像道家那样倒退到原始状态，也不像法家那样激进地建立地域国家，而采取了一种中庸的态度。在那个打破旧制度

的时代，看起来它在许多方面显得落后，但从长远的观点看，这个主张符合当时的中国实际。西汉以后两千年的封建社会所实行的仍然是政权组织与家族组织的结合，君主制与宗法制的结合。虽然西周那样的分封制被取消，宗法制依然对统治阶级内部权力、财产的继承和分配起调节作用。而在下层，依宗法制组织起来的家族，担负着组织生产、社会保障和稳定秩序等作用。

三 仁

孔子思想的另一个重要观念是仁。[①] 这是他中年以后在推行礼乐的实践中反思的结果，是他研究当时社会的新变化、新思潮的结果。

春秋战国时期，战争频仍，社会动荡，民众在政治上显示出自己的力量。一些政治家提出了“民本”思想，认为民为国本，君是为民而设置的，神也要依赖于民。孔子在此基础上进一步反思，认识到民的问题实际是人的问题，要在政治上解决重民的问题，必须首先在思想上树立爱人类、爱他人的观念，亦即仁的观念。仁爱的思想在春秋时期已经出现，但是孔子之前人们只是泛泛而谈。孔子敏锐

---

① “仁”是中国传统哲学中一个极重要的范畴，是孔子首先提出，并为后世所接受的。

地把握了时代的脉搏，赋予仁以深刻的含义，不遗余力地加以宣扬，使它成为越来越受重视的极其重要的社会政治和伦理观念。弟子问什么是仁？孔子答曰：“爱人。”（《颜渊》）爱人就是不仅仅爱自己的家族、亲属、尊长等等，还要爱这以外的别人。孔子提倡“安百姓”（《宪问》），主张“泛爱众”（《学而》），赞赏“博施济众”。百姓就不仅仅是一家一姓，它包括自己家族之外的许多家族。众就不仅仅是贵族，而是包括奴隶在内的大众。这就是说，孔子仁爱的对象大大超出了家族和等级的界限，是全人类。在他看来，人不仅是家族、等级的成员，还是人类的一员。人应该把他人当作自己的同类，给以同情与关心。孔子弟子子夏说：“四海之内皆兄弟也。”（《颜渊》）很清楚地表明，仁是一种人类之爱。

当然，孔子的仁还不是，也不可能是无差别的人类之爱。他主张亲亲，所以仁爱必定是有差等的。最爱的是直系亲属，然后是旁系亲属，然后才是九族以外的其他人。孟子说：“亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）爱的深度从亲到民再到物是在层层递减。因此儒家坚决反对墨家的兼爱，孟子认为墨家讲兼爱即是“无父”，即否认宗法，否认父权，而“无父”也就是“禽兽”（见《孟子·滕文公下》）。按照儒家思想，仁爱施于普通百姓身上的已经不是很浓了，但毕竟还是有，比起“刻薄寡恩”的法家是大不相同的。

仁的另一个含义与人的自我修养有关。孔子在回答颜

渊问仁时曾说："克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉！"（《颜渊》）所谓克己，即约束自己，复礼即践行周礼。复礼的具体内容是什么呢？孔子说："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"（同上）这就是说，约束自己，视听言动一依周礼便是仁。不过，应该指出的是"为仁"是一种"由己"的自觉行动，而不是"由人"的被迫行为，因此仁就是一种道德自觉。它不是出于对刑法的惩处或舆论的非难等外在力量的恐惧，而是出于人格的觉悟。当人认识到道德使人成为不同于禽兽的人，当人履行了道德便觉得心安，反之即感到负罪的时候，他就是一个仁人。如果说仁的第一层意思（爱人）是把别人当作人的话，仁的第二层意思（克己复礼）就是把自己当作人。因此仁就是人的自觉。孔子说："仁者，人也。"（《中庸》）孟子说："仁也者，人也。"（《孟子·尽心下》）正是指的这个意思。

从社会政治方面看，礼无疑是重要的，因为它规定了社会的基本结构，这就是宗法等级制的或宗法君主制的社会组织、家族组织与政权组织相结合的社会组织。而仁的地位也是举足轻重的，它作为重要的政治理念，成为这个社会各利益集团之间的调节剂、黏合剂，对于维持社会的正常运转，起着不可替代的作用。

根据仁的观念，既然国家管理的不是牲畜而是必须予以关心爱护的人，那么就要用德政取代苛政。德政即仁在政治上的运用，它应该是怎样的呢？《论语》中孔子与弟子

冉有的一次谈话回答了这个问题。孔子到卫国去，冉有为他驾车。见到卫国人民众多，孔子就赞叹道："庶矣哉!"冉有问，人多了之后应该怎么办？孔子说："富之。"又问，富了之后又该怎么办？孔子说："教之。"从这里可以看出，孔子的德政首先是富民政治，就是实行一系列惠民的政策，如国家使用民力要有节制，不违农时，收取租税不可过重等等，从而让人民在经济上富裕起来；其次是教民政治，就是让老百姓接受道德观念、礼节仪式、军事技能等方面的教育，成为文明的民众。

他认为有两种不同的治民方法和两种不同的结果。一是"道（导）之以政，齐之以刑，民免而无耻"（《为政》），也就是将百姓当牲口看待，只用行政命令和惩罚对待他们，这样做的结果老百姓虽然免受刑罚，但是却没有基本的道德意识（没有羞耻心），一旦失去外部控制，他们便会犯罪。另一种是"道（导）之以德，齐之以礼，有耻且格"（《为政》），在道德上将老百姓当作与贵族一样的人来看待，用道德教化他们，用礼来约束他们，结果是老百姓有道德意识，有自我约束能力，可以自觉地达到儒家德与礼的要求。孔子说："为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。"（《为政》）统治者实行德政，就会受到民众的爱戴，民众会像众星拱卫北极星一样地拱卫他们。后来孟子接续这个传统，提出了仁政思想，要求统治者克制自己的贪欲，让农民有自己的田产，能生活下去和生活得更好一些。

思想家总是站得高看得远，他们为整个制度和社会的长治久安着想，而帝王们则不是这样，他们往往贪图眼前的荣华富贵，不断增加赋税，残酷榨取民脂民膏，这样总是导致官逼民反，政权倾覆。但无论如何，仁政德治的儒家思想限制了他们的贪心（通常是具有儒家思想的大臣们，引用孔孟古训同他们斗争的结果），因而在一定程度上调节了社会矛盾，尽可能地延长了社会稳定和繁荣的时间。另一方面，仁爱思想以及后来发展起来的“天下一家，中国一人”的思想，通过历代儒家学者的传播、施教，对于民众思想的影响也是巨大的，培养了对上的顺从敬畏心理，当然易于受统治者支配；但同时也培养了尊老爱幼、扶危济贫、解难等人道主义的美德。

从伦理道德领域来说，礼与仁也都是十分重要的。在这里，礼代表外在的规范。仁代表内心的自觉。有了社会公认的道德准则，人们的社会生活才能具有秩序，如果否认了这个准则，不承认它所规定的义务，人人各行其是，必然产生混乱。儒家强调一切依礼而行，即使动机是爱，也不能逾越礼的规定。如父母去世，丧礼规定三日不食水浆，届时可以勉强站起走路，如果爱心特别强烈，哀毁逾制，七日不食水浆，届时病倒，也属非礼行为。[①]《韩非子》有一则故事，鲁国执政季孙氏调动民众开掘长沟，孔子弟

① 《礼记·檀弓上》载，曾子夸耀自己在双亲去世时，七天水浆不入口。子思认为这并不合礼。礼要求人们在亲丧时三天水浆不入口，都须以此为准，过头的和不及的都不对。

子子路做郈的县令，用自己的禄米做饭给民工吃。孔子听说立即派另一弟子去禁止，他对子路说："夫礼，天子爱天下，诸侯爱境内，大夫爱官职，士爱其家，过其所爱曰侵。今鲁君有民而子擅爱之是子侵也，不亦诬乎！"（《外储说右上》）这件事未必属实，但这话却能反映孔子的思想：爱亦不可逾礼。另一方面，有了内心的道德自觉，才能使礼所规定的道德准则具有内在的力量，才能使道德准则与人的人格、生命联系在一起，在任何情况下得到自觉的遵守。孔子说："人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？"（《八佾》）又说："礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？"（《阳货》）都是说道德自觉是礼的内在生命，形式的东西如钟鼓玉帛，算不得礼乐，所以不仁的人是谈不上礼乐的。

孔子的礼和仁，既是社会政治概念，又是伦理道德概念，它们是相辅相成、不可分割的。只有仁礼结合，才是孔子的理想：建立有等级但不过分对立，行仁爱但仍有差别的社会，形成从良心出发自觉行礼，以义务为准努力行仁的道德生活。仁是礼化的仁，礼是仁化的礼，因此兼爱不是孔子的仁，杀人殉葬、[1] 苛政害民[2]也不合孔子的礼。孔子思想的实质或核心既不是单纯的仁，也不是单纯的礼，而是仁与礼的结合。

---

① 子曰："始作俑者，其无后乎！"（《孟子·梁惠王上》）是说首先作俑的人以人形的物件去殉葬缺德，恐怕不会有后代。他反对以俑殉葬，当然更反对杀人殉葬了。

② 《礼记·檀弓下》载孔子批评逼得百姓走投无路的苛政，说"苛政猛于虎也。"

四　中庸

仁与礼是孔子的原则，要把这些原则在政治和日常生活中加以实现，必须有正确的准则与方法。孔子认为这个准则与方法就是中庸。何谓中庸？所谓中有中正、中和[①]两层意思，所谓庸，即是用，即是常。[②] 因此中庸也就是把中和与中正当作常道加以运用。[③] 般人重视中正，以中为治国之道。周人重视中和，以和为治国之道。周人灭商后，周



泰山“孔子登临处”牌坊

① 《论语·尧曰》：“允执其中”，皇侃疏曰：“中正之道也。”《论语·雍也》：“中庸之为德也”，皇侃疏曰：“中，中和也。”

② 《说文》：“庸，用也。”《尔雅释诂》：“庸，常也。”

③ 《中庸》：“君子中庸”，郑玄注：“庸，常也，用中为常道也。”

公注意吸收殷人执中的政治经验，使中与和两大政治理念初步结合。孔子提出中庸，将中和进一步结合起来，成为一个统一的价值理想、价值标准。

从中或中正这层意思说，中庸要求处理任何事情都必须牢牢地把握那个不偏不倚，无过无不及，恰到好处的中正处。一次子贡问孔子如何评价另外两位弟子。孔子说，这两个人，一个过，一个不及。子贡问，过比不及好吧？孔子说，过与不及一样不好。（《先进》）因此中庸即是避免过与不及，做到“允执其中”。（《尧曰》）中是两极或两端之间的东西，避免了两端才有中，可是为避免两端，首先必须把握两端。孔子认为大舜是运用中庸的能手，关键在于他善于抓住两端。孔子说：“执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”（《礼记·中庸》）两端是随处可见的，譬如治民有过严过宽；租赋有过重过轻；行礼有过隆过简等等。把握两端之后，经过量度便可以找到不严不宽、不重不轻、不隆不简的中点。上节所说，居丧期间三日不食，即是执两用中的好例。父母亡故，饭菜照吃，无所表示，这是不及；过于哀痛，七日不食，毁了身体，这是过头；在这二者之间，取三日不食，恰是无过无不及的中正处。

从和或中和这层意思说，中庸要求将两种或两种以上正确的行之有效的原则、思想、策略、方案等，妥善地加以调和，使它们相互融通，相互补充，相互制约，达到亦彼亦此的中和状态。譬如仁与礼两条原则，如果按照中和的思想，不能单纯行礼而不顾仁，也不能单纯行仁而不顾

礼，相反地应该是行礼时考虑到仁的制约，行仁时考虑到礼的制约，这样实行出来的即是仁礼的中和。实行仁礼中和，就是既行了礼，也行了仁，否则，这两条原则不可能得到贯彻。所以仁、礼与中庸实际上是一回事。日常生活中的不同思想、意见、看法，也要用中庸的办法，使它们相互补充制约，达到最满意的结合。切忌只要一端而取消另一端，譬如君主有一种意见，臣下原本有自己的看法，但不能坚持，完全一边倒地拥护君主意见，这是同而不是和。同表面上好，但实际上埋藏着祸根，在高位的人尤其是君主被一言堂的假相迷惑，把错误当作正确，结果是越陷越深，不可收拾。和则包括不同意见的争辩以及对君主的犯颜直谏，看起来不那么好，但它却能折中不同看法，取长补短，避免错误。孔子说："君子和而不同，小人同而不和。"（《子路》）就是要人们为了事业讲和而不同，不要为了个人的面子尊严或献媚邀宠搞同而不和。

子路曾与孔子讨论什么是强的问题。孔子认为，真正的强是君子的道义之强，而不是强者的武力之强。道义归根结底在中庸，所以君子的强，强在中庸。他说："君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫！"（《礼记·中庸》）矫，形容强的样子。和而不流是坚持原则，不与错误意见合流，这是与和而不同相辅相成的一条原则。孔子认为，坚定不移地坚持非此非彼的中正与亦此亦彼的中和，亦即中庸，是君子的天职，是使道义立于不败之地的保证。

不过中庸并不是固定不变的，它会随着条件的变化而

变化，所以人们在行动的时候必须善于找到当时的中。孔子说："君子之中庸也，君子而时中。"（《礼记·中庸》）时中是在行动的节骨眼上由各种条件所形成的中庸。死搬教条，比照旧例，往往会造成过或不及、同或流；要把握当时的中庸必须把仁、礼的一般原则与当时条件结合起来。所以真正的中庸一定是时中。孔子在自己的从政和教学过程中，总是依时中的要求办事。譬如他对"闻斯行诸?"（"听到一个道理，马上就去做吗?"）这个问题的答案是因人而异的。他给子路的答复是，你有父兄，办事要先听听他们的意见，怎么可以闻斯行诸？给冉有的答复则是"闻斯行之"。为什么要这样呢？子路常冒失，要压压他的冒失劲；冉有常退缩，要把他的劲头鼓起来。他把原则和不同教育对象的具体情况结合起来之后，使之恰到好处，这就是时中。

中庸是不是折中主义？折中主义是中庸的歪曲，中庸本身不是折中主义。两者的根本区别在中庸是讲原则的，而折中主义是不讲原则的。中庸的中是由什么决定的呢？孔子说："礼乎礼！夫礼所以制中也。"（《礼记·仲尼燕居》）中是礼决定的，同时也是仁决定的。因此中庸的原则是仁与礼。折中主义则是无原则，随风倒的，它什么也不坚持，一切都迁就。孔子最鄙视的就是搞折中义的乡愿。乡愿似乎也懂得仁义礼乐，但在行动上决不坚持，反而与一切不正义不道德的东西同流合污。孔子说："乡愿，德之贼也!"（《孟子·尽心下》）所以中庸不但不是折中主义，而且正是反对折中主义的。以中庸为折中主义，乃是一种历史的误会。

五　君子

我们在前面谈到孔子对于古代文化的敬畏与热爱，在他看来，只有华夏的古代文化才能使我们成为文明的华夏人。这就是说，人只有用人性的东西，具体地说就是仁义礼乐去进行教化，方才成为人。用《周易》的话来说，这便是“人文化成”。在孔子心目中，用仁义礼乐化成的高标准的人就是君子。所以君子是孔子仁礼中庸等等人文原则的具体体现，他对弟子的一条重要教诲便是：“女（汝）为君子儒，勿为小人儒！”（《雍也》）孔子的理想人格包含许多层次，最高的当然是生而知之的圣人，他们是华夏文明的创造者，因而是无须教化而自然成就的；在学而知之的人当中，就是仁人和君子，他们是一般人经过努力可以达到的。

孔子认为君子是经过儒家文化的教育熏陶，并且在道德修养上下过体认工夫的人，是一个既有高度文化修养，又有美好道德品质的全面发展的人。他强调君子在文化与品质两个方面均衡发展，以为“文质彬彬，然后君子”（《雍也》）。君子不仅能坐而论道，而且因为具有实际的知识与技能可以起而行动。后来，宋明理学家们特别强调心性修养而忽视了知识技能，违背了孔子原意，也造成了巨大恶果。那些平时只会谈心性的人，没有任何实际的本领，

危难之际只有以死来报效国家。

孔子认为，君子必备的基本技能，包括礼、乐、射、御、书、数，也就是，懂得礼节仪式、会歌舞与演奏乐器、能射箭、驾车、写字、运算。君子必备的基本知识，是《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》等书本知识；此外，天文、地理、政治、军事、历史、博物、民俗等各方面的知识君子也应该掌握。孔子博学，经常给人解答一些博物学或文化史方面的稀奇古怪的问题，就连公开场合不愿谈论的军旅之事也懂，并且教过弟子冉求（即冉有，字子有）。但他不是为博而博，他广泛求知是为了把自己培养成为名副其实的君子。

孔子还认为，对于要做一个君子的人，广泛求知固然重要，但是更为重要的是严格遵守道德规范，培养卓越的道德品质。君子所必须遵守的道德规范，不仅仅是仁、义、礼、乐几条大原则，还包括一系列具体的道德规范。

首先，君子对于仁义原则应有深刻的理解，视之为生命，在任何情况下都能毫不动摇地坚持仁义。孔子说："君子去仁恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。"（《里仁》）君子离开了仁便不是君子，所以他不会有吃一顿饭的工夫违背仁德的，在紧迫的情况下，在流离失所的情况下也会照样按照仁的要求办事。孔子还认为义对于君子也是非常重要的，"君子义以为质"（《卫灵公》），"君子义以为上"。（《阳货》）义是君子做人的根本，第一原则。义就是合宜，就是符合道德原则，不合原则的

事坚决不做。孔子如何对待利和欲？和后世儒家中的有些人不同，他不持一概反对的态度，但是强调义是第一位的，求利要符合义。他认为，君子应该“欲而不贪”（《尧曰》），应该“见利思义”（《宪件问》），“见得思义”。（《季氏》）他说过，如果富是符合于义的，即使是给人家执鞭驾车，他也愿意做。这个重义轻利的原则，是我们民族的宝贵精神财富，过去曾经影响了千千万万仁人志士，今天在市场经济大潮中，其现实意义更是显而易见的。

孔子重视宗法，重视维持家族中的秩序与和睦，所以着力提倡这样两条道德律：子对父的孝与弟对兄的悌。他认为孝悌不仅使家族和睦，而且可以使人们之间的一般关系更趋亲密，因为爱人是从爱双亲爱兄弟开始的。有了孝悌这个根本，才能生出爱人的情感。君子孝悌就能教育民众，使他们懂得仁的道理。孔子特别强调孝悌不仅仅是一个仪式，重要的是有真情实感。如孝不仅仅是按礼的要求去养老送终，而且更要有敬重的情感。人们养父母，也养牛马，如果对于父母不能敬重，那和养牛马又有什么区别？亲子关系是人类生存繁衍的恒久事实，规定一定的道德原则来维系它，对于家庭与社会都有重要意义。如果不管古代的具体仪节，孝悌在今天也没有过时。

但是，孔子的时代距离今天毕竟非常遥远，在他的孝悌观念中有不少早已过时的东西，如认为父母对子女的慈与子女对父母的孝，关系虽是相互的，但不是平等的；孔子主张，父母有过失，子女可以提出意见，如果父母不听，

做子女的仍然要恭敬顺从，劳而不怨。他最欣赏的孝行即是父亲死后，子女仍然按他生前的章程办事。“孟庄子之孝也，其他可能也，其不改父之臣与父之政，是难能也。”（《子张》）在那个时代，宗法家族的利益高于一切，如果法律与家族利益发生冲突，就要服从家族利益。孔子认为如果父亲偷了别人的羊，做儿子的不可以出来揭发，隐匿不报是正直，揭发反而是不正直。孟子根据这一思路，认为舜的父亲犯了法，舜偷偷将他带到海边隐藏起来，这是孝。现代社会与传统社会完全不同，它是由法制来维护的，与法制抵触的孝悌是宗法时代的陈旧观念，应当抛弃。

孔子主张君子应该讲究忠恕。孔子给弟子曾参等讲学，说他自己的道是“一以贯之”的。同学都没有弄懂，下课之后问曾参一贯是什么意思。曾参说：“夫子之道忠恕而已矣。”（《里仁》）忠与恕是作为道德观念的仁的内涵。忠是尽己为人，指的是爱人就要对人竭心尽力，诚实负责。孔子的忠是普遍适用的。一般地说，人对他人应该忠，与后来君主专制制度下，专门要求臣对君的忠不一样。他说：“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《八佾》）这个忠也只是尽己的意思，而且是以君的礼为条件的，君使臣不以礼，那么臣对君也就不一定忠。鲁公与季孙氏不以礼待孔子，孔子便不再做他们的臣，跑到国外谋求发展。

恕是推己及人，爱人就要将心比心，以己为譬，从积极方面说就是“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》），自己想立、达，那就让别人也得到立与达。从消极方面说

即是“己所不欲，勿施于人”（《颜渊》），自己所不愿意接受的，就不能强加给别人。当然不论忠恕都不能离开宗法等级社会中每个人的名分。如何尽己，如何推己，都要依照名分来定。孔子认为你要求儿子如何对待自己，你就这样对待父亲；你要求父亲如何对待自己，你就这样对待儿子。你讨厌上级如何对待自己，就不要这样去对待下级；你讨厌下级如何对待自己，就不要这样对待上级。抽象地说，这些原则在今天也是可以实用的，但是在当时，这里面都具有等级的意义。

君子应该有智有勇，它们也与仁一样是君子必备的道德品质。孔子说：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知（智）者不惑，勇者不惧。”子贡说这是孔子自谦，其实他是具有这种品质的。（《宪问》）智指道德认识与实践方面的智慧与才能。君子有了这种智慧，方可不惑于不仁不义的歧途。君子对于道德的本质，实践的条件等有正确的认识，使自己的行动总是符合仁、礼、中庸。该说该做的就去说去做，不该说做的就不说不做。情况再复杂，他依靠智慧，也能找到最恰当的行为方式，从而达到时中。所谓勇就是执行道德律令的勇敢精神，它产生于对儒家伦理的坚定信仰。有了这种勇气，就能不顾个人的得失荣辱，不怕任何艰难险阻，见义勇为，知过必改，将道德律令贯彻下去。孔子说的“无求生以害仁，有杀身以成仁”（《卫灵公》），孟子说的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（《孟子·滕文公下》），都是勇。相反，见义不为，有过不改都

是无勇。孔子强调“勇而无礼则乱”（《泰伯》），“有勇而无义为乱”（《阳货》），所以，勇不是不合礼义的鲁莽蛮干。为了在礼义的指导下发挥勇气，孔子认为必须学习，去掉盲目性，增强自觉性。

此外，孔子还要求君子做到“恭”——于己庄重严肃，对人谦虚和顺；“敬”——对于事业严肃认真；“宽”——待人厚道；“信”——诚实无欺；“敏”——灵活勤快；“惠”——给人以关心照顾；“温”——温和；“良”——善良；“俭”——节俭；“让”——谦逊；“知耻”——有羞耻心；“周而不比”——搞团结不搞小圈子；等等。君子所应具有的这些品质当然也就是儒家德目，它们除了与宗法等级制度有关的一些内容外，都是人类从古至今公共的道德准则，是我们可以继续发扬光大的。

六　天命鬼神观念

孔子的时代，周天子的权威没落了，周人所尊崇的至上神——天的权势也没落了。有些人在考虑施政方针和个人行动的时候，只看现实的需要和可能，而不再顾忌上天的意旨了。孔子就属于这种人。在他看来一个人有没有道德修养，一个国家政治是不是清明等等都是由人决定的，跟天没有关系。他说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》）这是说一个人是否能达到仁的境界，不依赖外部

因素，就看他有没有“欲仁”的坚强信念，如果有，一定会成为仁人。孔子又主张“为政在人”（《礼记·中庸》），也就是说不在神。以卫国为例，卫灵公昏庸无道，但卫没有亡国，是不是神佑的结果？孔子认为不是，原因在卫国有几位贤大夫分管几个重要部门，就把卫国政局给支撑下来了。主张有神论的墨子批评道：“儒以天为不明，以鬼为不神。”（《墨子·公孟》）这就从另外一个方面说明，孔子否认天和鬼神对社会生活的支配作用。

但孔子并不是一个真正的无神论者，他从不否认神、鬼的存在。例如天就在他的心里占有崇高的地位，危险时，他要用天来鼓舞自己，宋大夫桓魋要杀他，他说：“上天给了我美德，桓魋能把我怎样！”（《宪问》）在诸侯不支持、众人不理睬的情况下，他说：“老天是了解我的！”（《宪问》）发誓时要提到天：“如果我做了亏心事，让天厌弃我！”（《雍也》）他还说：“得罪了老天，祷告是没有用的。”（《八佾》）应该说这些都反映了旧的宗法观念的残余。昔日全能的上天，对孔子来说只能是在必要的时候呼唤一下，由这个想象中的存在，慰藉、支持他这个孤独的行道者。

在至上神天的下面，还有各种各样的神鬼，传统观念认为它们都有福善祸淫的能力。孔子对它们的基本态度是“敬而远之”。弟子樊迟问什么是智？孔子答道：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》）聪明人集中力量做与民生有关的事，而不是去谄媚鬼神，对它们要敬而远之。子路问如何事奉鬼神，他答道：“未能事人，焉能事

鬼?"又问人死后是怎么一回事，他答道："未知生焉知死?"(《先进》)教导子路努力了解人生，学会事人，把鬼神等问题放在一边。子贡问死人是有知还是无知?孔子说，说有知，我怕孝子厚葬父母，损害活人；说无知，我怕不孝子孙不葬父母，弃尸荒野，所以不能说。你如果真想知道答案，等你死时慢慢体会去吧。(见《说苑·辨物》)

殷周以来的宗教观念中有天命之说。所谓天命就是至上神的命令。孔子心目中的天已经不是活灵活现的神，能发布命令，摆布人类了，命当然就有了新的意义。他认为命是一种不可知、不可抗拒的外在力量，命能够带给人幸或不幸。他的一些谈到天的话，那个天其实也指的是命。伯牛是贤人，却得了恶疾，孔子去看望他，就说这是命："亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也，斯人也而有斯疾也!"(《雍也》)好人得恶疾，不应该是上天的安排，这种不合情理的事只能归结为命。那么命运能对人生的哪些方面起作用呢?子夏说："商(子夏姓卜名商)闻之矣：死生有命，富贵在天。"(《颜渊》)子夏听说并且当作正确道理讲出来的，应该是孔子所传授的。这就是说在孔子看来生死寿夭、富贵贫贱等等生活遭遇，是命、天(也是命)决定的，但命不能决定人的精神生活、道德生活。人在现实生活领域没有自主权，但他在道德生活中是有自主权的，他可以选择善或恶，可以通过艰苦努力达到很高的道德境界。在社会生活中，命也能对许多事情起作用，譬如说，道在一定时间的行与废便是命决定的。孔子说："道之将行也与，命

也；道之将废也与，命也。”（《宪问》）那么人在这种情况下，是否要听从命运安排，不去行道？不。子路说：“君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣。”（《微子》）君子尽管已经知道道在现今行不通，但他还是应该尽其义务，也就是行道。孔子本人正是这样，他 50 岁之后用了 14 年的时间周游列国，游说诸侯，但遭到的是冷淡、白眼，在他已经知道他的道不能行时，仍然继续奔走，不怕挨饿受苦，不顾生命危险，坚持行道。从他个人说，这是从道德良心出发，尽自己应尽的义务；从社会方面说，他是相信道终究是可以大行于天下的，他个人的努力虽然一时见不到成效，但毕竟不会是徒劳的，对于道在未来的施行必定会起积极的作用。

总之，孔子承认有命，但却不是命定论者。在富贵寿考方面他无所求，一切听其自然，他显出的无所作为是不



尼山夫子洞

想争，而不是不敢争。在道德修养和行仁礼之道方面，他有强烈的追求，百折不挠，奋斗到底，虽说有命，但并不把它当作一回事。所以从这个角度说，命不是人屈从的对象，而是人抗争的对象。服从内在的道德良心，搏击外在的命的盲目力量，这是人生的真谛。

七 教育思想

孔子不仅是伟大的思想家，而且是伟大的教育家。在他之前，中国只有官府办学，教授贵族子弟，叫作“学在官府”；从孔子聚徒讲学开始，才有私人办学。他在教育领域的这个创举，将永远彪炳史册。私学既是文化下移的一个结果，反过来它又推动这个下移的进程。孔子从 30 多岁起开始他的教学生涯，几乎一生没有间断，估计 50 岁为官之前和 68 岁返鲁之后是他教育事业最兴盛的时期。他的学生有的出身贵族，有的出身寒门；多数来自邹鲁，也有从遥远的秦、楚、吴等国来投师问学的。总之，孔子一生先后传授的弟子有 3 000 人，其中身通六艺者 72 人。成果是相当可观的。

孔子教学当然有谋生的因素，他从每个学生那里收取少量学费，维持生计，[①] 但是主要的是为社会培养具有礼乐

---

① 孔子说：“自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”（《述而》）束脩即 10 条干肉。凡带这点礼物去见孔子的，都会得到他的教诲。

知识技能并且懂得仁礼之道的人才。他常常把自己的得意门生派出去做官，借以实现自己的政治主张，即可看出他教学的目的。

他认为，他所培养的人才应该是既有知识技能，又有崇高品德的君子。他说："质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。"（《雍也》）质指一个人的道德品质，文指他在礼仪方面的素养及文化程度，这两方面任何一面偏胜都不好，要使它们协调发展。《论语·述而》说："子以四教：文、行、忠、信。"这四个方面是他教学的内容，其中文、行是指文献知识和礼乐技能，而忠、信则属道德修养范畴。"以四教"是培养品学兼优人才的保证。

孔子主张"有教无类"（《卫灵公》），这是仁爱思想在教育方面的具体运用，是他教育思想中备受赞誉的一点。在那个贵贱的等级差别、社会的家族界限还非常严格的时代，孔子能不分等级家族，对所有求教者给以教育，这就不仅仅是开明，甚至还在一定程度上具有重大的改革意义。那些根本没有资格入官学的平民子弟，在实施"有教无类"原则的孔子这里受到了教育，大量转入士的行列。后来开办私学的人纷纷效法，从而使士阶层不断壮大。

孔子教学经验丰富，又善于分析、思考，因而提出了一系列教学方法。他主张因材施教，同一个道理，对不同性格的学生阐述的重点和要求是不一样的，他对子路、冉有讲"闻斯行诸"即是好例。他根据学生特长和性格分为德行、言语、政事、文学四科，就是为了因材施教。他善

于进行启发式教学。他说："不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也。"（《述而》）这是要学生自己思考问题，找出答案，只有当他想了但想不通，要说但说不出的时候，再给以指点，从而达到举一反三的效果。这样做的好处是调动了学生的主动性积极性，学生们不仅学到了知识，也学会思考问题的方法。孔子教学的又一特点是理论联系实际。他给学生讲授六经，同时结合当时发生的重大政治事件展开讨论，学生通过讨论对孔子思想领会得更深，孔子也从学生的智慧中受益，实现了教学相长。孔子对于学生不但进行言教，也进行身教，他本身就是儒家伦理的楷模，他有高度的原则性，百折不挠的毅力，丰富的古文献知识，多种多样的实用技能，达观的生活态度，谦虚和善的待人之道，等等。他的人格力量对弟子们的影响，远远超过言教。子贡说："他人之贤者，丘陵也，犹可逾也；仲尼，日月也，无得而逾焉。"（《子张》）颜渊说，孔子之道"仰之弥高，钻之弥深，瞻之在前，忽焉在后。"（《子罕》）弟子们对孔子人格、学问无比崇敬、仰慕，一生追随孔子并努力实践他的主张和理想，这都是孔子言教、身教并重的结果。

第三章

儒家思想的发展

一　原始儒家

原始儒家指的是由孔子开创的，孟子、荀子发展的春秋战国时期的儒家。孔子死后，他的弟子们继承他的事业，传播他的思想。由于出身、生活条件以及性格、阅历的不同，他们对孔子的理解便各不相同了，因此儒家内部分裂为八个小的派别：子张之儒、子思之儒、颜氏之儒、孟氏之儒、漆雕氏之儒、仲良氏之儒、孙氏之儒、乐正氏之儒。(《韩非子·显学》）其中影响最大的是孟子的孟氏之儒，和荀子（荀卿，一曰孙卿）的孙氏之儒。


孟　子

孟子（约前 372—前 289）名轲，战国时代邹国人。《史记·孟荀列传》说他“受业子思之门人”。孟子思想敏捷，能言善辩，也和孔子一样聚徒讲学，游说诸侯。不过孟子时代，士阶层进一步壮大，成为举足轻重的政治势力。虽然孟子所说的诸侯仍然不听，但孟子的待遇比孔子大大不同。他乘车出去，后面总要有几十辆车跟随，而且有许多人服侍。

孟子积极保卫孔子的思想传统。当时杨朱的为我思想，墨子的兼爱思想盛行于天下，“天下之言，不归杨则归墨”（《孟子·滕文公下》）。“为我”是对国家政权组织和君主制的否定，“兼爱”是对家族组织和父权制的否定，两者都向儒家礼的观念提出严重挑战。孟子大声疾呼，对杨墨提出尖锐的指控：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”他常常与杨墨之徒展开辩论，他说：“予岂好辩哉？予不得已也。”（《孟子·滕文公下》）

孟子思想的特点是大大地发展了孔子仁的思想。他是儒家仁义派的代表。在政治上，他把孔子“德政”发展为“仁政”。他认为，每个诸侯都应该从自己的仁心出发，对人民推行仁政。仁政的首要一条是“制民之产”，让老百姓有田产。孟子认为，民众有了稳定的家业，才会有稳定的思想，尊重现时的社会秩序；如果他们没有稳定的家业，当然不会有稳定的思想，就会干各种违法的事。行政长官作为民之父母，应该认识到，人都是要吃穿、养家糊口的，不能让他们辛苦一年，结果连家都不能养。照孟子的看法，在各种治民的方法中，最好的就是将土地分为公田与私田，公田归贵族，私田分给农民。让农民在公田上劳动，为贵族出劳役，他称之为“助”；公田上的农活结束，才可以在私田上劳动，私田上的收入属于农民自己。这就是井田制，标准的井田制是将900亩的土地划为九块，每块100亩，其中800亩分给八个农户，让他们各占有私田100亩，另外

100 亩是公田。在井田制的基础上，还要实行不违农时、封山育林等政策，从而取得用不完的财富，使人民“养生丧死无憾”。提倡经营蚕桑，养家畜家禽，使 70 岁的人可以穿绸吃肉；再将学校开办起来，灌输孝悌的道德观念，这样就可以做到“死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。”（《孟子·滕文公上》）孟子认为这就是王道政治。达到这样的目标在当时是很了不起的，所以孟子很有信心地说，能做到这点的人即可以“王天下”。

孟子主张有利于农民，但并不同意许行、陈相等人的农家观点。农家认为，统治者应该与农民一样参加劳动，政务利用早晚吃饭的时候来处理。这是一种绝对的平等观。孟子持相反的观点，认为社会必须有分工：百工从事制造陶器、缝衣制帽等工作，必须与务农分工，人不可能边务农边做百工；同样治国与务农也要有分工，人不可能边务农边治理国家。他说，治国的人是劳心者，务农的人是劳力者。劳心者是管理者，劳力者是被管理者，劳心者不能参加体力劳动，要由别人来养活，而劳力者则要参加体力劳动，去养活劳心者。不然，这个社会便无法维持。分工是人类进步的标志，农家否定分工当然是不对的，但是孟子在这里只看到分工的合理性，却没有看到，它给了一部分人利用分工对于他人进行剥削和统治的机会。缺少必要的监督，管理者便会将职权变成特权，对社会造成危害。

孟子主张民贵、君轻，他说：“民为贵，社稷次之，君

为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫，诸侯危社稷则变置……”（《孟子·尽心下》）民之所以重要，是因为社稷存亡，君主废立全在民心的向背，天子之所以为天子，不是因为他有势力，而是因为他得到民众的拥护。所以君主的地位不是一成不变的，当他的行动危害社稷，引起民众的不满之时，就应该更换。民贵当然不是说民比君更尊贵，而是封建社会思想家看到民众地位的重要性，对人民的作用最大限度的肯定。

孟子还认为君臣之间不应该仅仅是臣服从于君，而应该相互尊重。他说：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）宋明以后的儒者主张“君教臣死，臣不敢不死”，反映了专制主义不断强化之后，君权的恶性膨胀和臣地位的下降。但孟子时代儒家还是生气勃勃的，敢于向君主要求尊重，而且认为君如不尊重臣，臣有权不尊重他，直至把他看作仇敌。

武王伐纣是中国历史上的重要事件，对于儒家来说，伐纣有一个以下犯上的问题。孔子心中这个疙瘩解不开，所以在听周武王的乐曲时说它“尽美矣，未尽善也。”（《八佾》）但孟子比孔子开明得多，他认为处死纣这样的君是正义的，不算以下犯上，不能说弑君，因为他已够不上君，只是一个匹夫。“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）在君主制时代，这是非常解放的思想，无怪乎暴君们

不能容忍。大搞君主专制的明太祖朱元璋，在起义反对元朝统治时，从来没有对孟子“民贵君轻”，“诛一夫纣”等提出异议。可是他当上皇帝之后，感到这些言论对自己不利，态度大变，于是咒骂孟子说：“这老东西如活到今天，我饶不了他！”按他的本意，《孟子》是应该废止的，但是尊孟的传统已历数百年，废止是不合适的，他于是命人删去《孟子》中85章这类文字，占全书的三分之一，搞成一个所谓《孟子节文》，颁行天下。许多年中，人们只能读《节文》而不能读《孟子》。直到永乐年间方才重新恢复《孟子》的地位。

孟子对儒家学说的另一贡献是他的性善论。儒家教人修养道德，为善不为恶，但是这样做的根据是什么呢？孔子对此没给正面答复，他说过：“性相近也，习相远也。”（《阳货》）似乎没有真正解决性是什么的问题，所以子贡说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》）孟子大大前进一步，他把善和人性联系在一起，认为人性是善的，人性中本来存在儒家伦理道德规范——仁义礼智，这是人和禽兽的根本区别。他说：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·告子上》）恻隐、羞恶、恭敬、是非是四种人所固有的道德情感，是不用学习和思虑便有的“良知良能”。所谓仁义礼智就是人的天赋道德情感，人

的良心。能扩充四种感情，古人称为“四端”，就可以把仁义礼智做成极大的事业，可以侍奉父母，保全四海。如不扩充四种感情，甚至反而戕害它们，那么人就会丧失善性——人性，而成为禽兽。孟子夸大了人的道德良心，以为它是天赋的，其实它是一定社会组织中的人，由于学习、实践道德规范，在内心逐步培养起来的。当然，良心决不等于人所学习的道德规范相加之和，从学习实践道德规范到良心的产生有一个飞跃的过程，但源泉仍然是社会道德规范和人对它的学习、实践。不过，孟子由此提出的性善论对后世产生了极大的影响，成为整个封建时代的正统观点。

孔子认为，人的实际遭遇、物质生活由命决定，而人的道德生活则由人自己决定。孟子同意这个观点，并从性命关系上做了新的解释。他说：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。”（《孟子·尽心下》）声色臭味安逸等感官需要是性之所欲，但能否满足，满足到什么程度是命决定的，所以君子不把它们看作性，不以为是必须实现的人性的要求，命运怎样就怎样，不争不怨。他又说：“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”（《孟子·尽心下》）仁义礼智天道等等客观上能实现多少受命运的限制，但积极追求、努力实践它们则是人性的精神需要和内在使命，由自己决定，所以君子不把它们看作命，

不认为在这些方面可以无所作为，随波逐流。

总之，孟子立足于人心，讲仁义道德，王道仁政。在他看来，国君扩充仁义之心便能实施仁义之政和王道，这样的国君为天下人心之所向，众人都以成为他的臣民为幸，他不靠耕战，只靠仁义即可王天下。不错，人心向背是决定胜负的重要因素，但这些因素必须转化为物质力量，才能实际起作用。在战争连年不断，军力和财力决定生死存亡的时代，孟子拿这种学说去游说诸侯，理所当然地被看作“迂远而阔于事情”（《史记·孟荀列传》），得不到诸侯的信用。所以孟子最后只好结束政治生涯，走着和孔子相同的道路，与弟子一起著书立说。


荀 子

荀子（约前325—前238）名况，字卿，亦称孙卿，战国末叶赵国人。曾长期在齐国稷下学宫从事研究和讲学，很受齐王重视。后因有人诬陷，出走到楚国，做过兰陵（在今山东峄县东）令，罢官之后著书数万言，阐发自己的儒学观点，这就是《荀子》。荀子的看法与孟子不同，所强调的是礼乐。他把儒家、齐国稷下学派、前期法家的理论综合在自己的理论体系中，形成集先秦诸子之大成的荀学。

他特别重视礼的作用，认为：“礼者治辨之极也，强国之本也，威行之道也，功名之总也。王公由之所以得天下也，不由所以陨社稷也。故坚甲利兵不足以为胜，高城深

池不足以为固，严令繁刑不足以为威，由其道则行，不由其道则废。”（《荀子·议兵》）礼是治理的准则，强盛的根本，有它才有威严，有它才能建立功名。没有它即使有坚甲利兵也不能取胜，有高城深池也不能稳固，有严令繁刑也不能树立威信。诸侯行礼义可以得天下，不行礼义则亡国丧邦。不过，荀子的礼和孔子的礼已经有了很大差异。孔子心目中的礼是周公制订的周礼（当然包括孔子对它的损益、改进），而荀子的礼已经是战国时代的产物，是后王的创造，它包括法的大原则和道德的内容：“礼者，法之大分，类之纲纪也。”（《荀子·劝学》）

礼为什么能有如此巨大的作用呢？荀子用他的社会学思想解释说，人有许多地方不如禽兽，但人能支配利用它们，最根本的原因在人能合群。“人何以能群？曰分（fèn）。分何以能行？曰义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物……”（《荀子·王制》）所谓分指的是名分，即人的社会地位。他认为要使群能存在，人的地位权势就不能一样，一样就没有统治、管理，也就不能统一，群就要瓦解。圣王有见于此，所以制定礼义，把人分为贫富贵贱，于是有了分，也就保住了群。由于当时人们的等级观念根深蒂固，所以荀子错误地以为凡有组织、领导、管理的地方，必然有人的身份等级的差别。这当然是不对的，不过由这里也可看出荀孟之间的差异，孟子以为伦理道德等等的根源全在人心，荀子则认为其根源在人类社会，在社会组织的需要。荀说要比孟说更接近实际。

荀子也很重视乐。他说乐（yuè）也就是乐（lè），人的快乐要表现在声音和形体动作上，形成歌舞，这就是乐。乐可以是邪辟的，也可以是善良的，全在如何引导。圣人对乐加以规范，使其内容健康，这种乐能深深地打动人心，可以引导人们向善，可以移风易俗。“先王导之以礼乐而民和睦”（《荀子·乐论》），在荀子看来，乐与礼一样具有教化的作用。

荀子强调礼义和分，决不是要对下进行严厉统治，像法家那样。他主张对人民实行德政，给以实惠，“选贤良，举笃敬，兴孝弟，收孤寡，补贫穷，如是则庶人安政矣。”（《荀子·王制》）一个政权能否稳固，全在民众是否安政。“庶人安政，然后君子安位。传曰：‘君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。’此之谓也。”（《荀子·王制》）经荀子阐发的君舟民水，载舟覆舟的道理，受到历代大思想家和大政治家的重视。

另一方面，他与孟子的仁政思想也有不同。孟子企图仅仅依靠仁政统一天下，荀子则认为在各诸侯国都武装到牙齿的情况下，光有仁政是不够的，要想维持生存，进而统一天下，必须实行耕战政策，加强国家实力。拿兵来说，孟子强调仁义而排斥兵，法家强调兵而排斥仁义。荀子认为这二者是可以结合在一起的，因而提出“仁义之兵”的思想。他提出，仁者是爱人的，所以反对危害人民的暴行，义者是守理的，所以反对伤天害理的勾当。仁义之人用兵不是为了争夺，相反是为了禁暴除害。“故仁人之兵，所存

者神，所过者化，若时雨之降，莫不说喜。是以尧伐驩（huān）兜，舜伐有苗，禹伐共工，汤伐有夏，文王伐崇，武王伐纣，此四帝两王，皆以仁义之兵行于天下也。故近者亲其善，远方慕其德，兵不血刃，远迩来服，德盛于此，施及四极。”（《荀子·议兵》）他这里实际是区别了正义之师与非正义之师，正义战争与非正义战争。他正确地指出，不要仁义只要武力，是不能成功的；但是只要仁义不要武力也是不能成功的。仁义、公正要在世界上实现，不能光靠说教，还必须有实力包括军事实力做后盾。孟子不懂这点，否定一切武力，所以被目为迂阔，其说不得实行。荀子提出了仁义礼乐同兴，文治武功并举，非常成熟而且行之有效的政治理论。所以荀子思想既不同于法家的刻薄寡恩，也不同于孟子的轻视军事力量，而是仁礼结合、宽严适中的政治理论。他的学生韩非、李斯片面发展了他的理论，提出了专靠严刑峻法实行统治的法家思想，这种思想帮助秦始皇迅速统一了中国，但也因鼓励暴政，使秦仅存二世便亡了。

荀子礼治思想的根据是他的性恶论。什么是性？他说：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。”（《荀子·性恶》）这种天生的不学而能的性，有好利的特点，发展下去必然产生争夺；有憎厌的特点，发展下去必然残害他人；有耳目之欲，发展下去就会产生淫乱。所以说“人之性恶”（《荀子·性恶》）。因此，为了使人为善，必须用外力加以矫正；而能使人性改变的力量，是师法、礼义。“今人之性

恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。”“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也，使皆出于治，合于道者也。”（《荀子·性恶》）所以礼义并不是人性中本来固有的，而是“人之所学而能，所事而成者也”（《荀子·性恶》），凡“可学而能，可事而成之在人者，谓之伪”（《荀子·性恶》），因此他说“人之性恶，其善者伪也。”（《荀子·性恶》）伪是人为的意思。从善是社会培养、教育的结果这点看，荀说优于孟说，但荀子把人性看作本恶，仍然是一种抽象的人性论。被他当作性恶根据的都是人的自然属性，本无所谓善恶。真正的人性是具有这些自然属性的人，通过社会生活的熏陶、培养，通过自己的社会实践形成的社会属性。因此，荀子所谓“伪”的，倒真的近乎人性。

荀子还提出了不同于孔孟的天道观。他认为天没有任何神秘的意义，它就是我们赖以生存的自然界。“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”（《荀子·天论》）大自然运行有其常规，不因为有明君才存在，也不因有暴君就不存在。能正确对待自然规律就得吉利，否则即遭凶险。自然界的一些奇特现象，是天地阴阳万物变化的罕见者，并没有什么神秘的意味。“怪之，可以；而畏之，非也。”（《荀子·天论》）他特别强调，对于自然不应该仅仅是企盼、歌颂，而应该用实际行动控制它，让它为人类服务。他说：“大天而思之，孰与

物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？”（《荀子·天论》）

荀子对于自然和社会都有精辟的见解，他在认识世界的同时，对人的认识也进行了认真的考察。他将认识的主体与客体进行了清楚的区分，认为能开展认识活动的是人的性，而所认识的对象是物之理。人之性能够认识物理，物理可以被人认识。对于他来说，世界的可知性是没有疑义的。一方面，他肯定认识的无限性，知识积累的无限性。他的一句名言是：“学不可以已。青，取之于蓝而青于蓝，冰，水为之而寒于水。……君子博学而日参省乎己，则智明而行无过矣。”（《荀子·劝学》）这就是说，持续地进行知识积累就会进入高一级的境界。君子应该不断学习，掌握丰富的知识，并且以自己的经验心智加以考察，这样就可以使自己更加聪明并且不犯错误。但是另一方面，他并不主张将精力消耗在自然知识的追逐上。物理是无穷的，人如果去研究它，那就永远没有尽头。所以他说学习实际上是学如何停止学习。人应该停止在什么地方呢？应该停在“至足”上。在这方面，圣王也是我们的榜样，圣能尽人伦，王能尽礼制。到了能尽伦尽制的地步，认识便完成了自己的使命，可以停止了。希腊的哲人对于自然之理有极大的兴趣，而儒家的圣贤们包括荀子这样的大学问家在内，都缺乏研究自然科学的热情。这是中西明显的不同之处。

荀子认为知识有许多层次，其中有感性的，有理性的，

有实践的，一层比一层高。光有闻见而无心知那就会产生谬妄，光有心知而不去实践，那就会出现困惑。不但能坐谈道理而且能起而实行，那才是对于事物有了真正的认识。所以他说："不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至行之而止矣。"（《荀子·儒效》）

孟荀两派对儒学的发展都起了积极的推动作用，但因两派强调的重点不同，它们的历史命运也不同。孟子学说迂阔，不能适应战国时代的历史条件，所以未受信用，但是在汉代特别是宋代以后，他的性善说、心性观与当时的理论思维十分合拍，因而备受重视。荀子学说启迪了后期法家的思想，它的许多观点为后者吸收，应该说它在秦统一六国的过程中起了作用。后来的统治者不行仁义但标榜仁义，刻薄寡恩却硬要与法家划清界限，于是荀子就成了他们打击排斥的对象，这当然是很不公正的。

原始儒家发展中有一件大事，这就是战国中后期《易传》的出现。《易传》是对于《易经》的解说，包括《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》、《说卦》、《杂卦》，其中《彖》、《象》、《系辞》皆有上下篇，所以共为10个部分，也叫做《十翼》。翼，辅佐，谓《彖》、《象》等10个部分都对《易经》有解释功能，使易道明于天下。《易传》融会各家思想，但以儒家为主。它坚持儒家的政治、社会与伦理思想。《系辞传》开头便说："天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。"这就是说，天地一上一下，一高一低，实际上是区分了贵贱的等级，因此社会上

贵贱之分，在天地那里就有它的基础，是非常自然，非常合理的。它强调家族和宗法制度的重要性，《家人》卦的《象传》认为，在家族中实现了“父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇”，就能使家道正。由于宗法制是社会的基础，所以家正之后，天下即可以定。它以儒家仁义为道德准则。《说卦》指出：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰人与义。”它重视教化的作用与意义，《蛊》卦的《象传》说，君子学习了蛊卦，便体会到教育民众，培养其德行的道理。《易传》中也有道家与管仲学派的思想，但是这些思想经过了改造，用来为儒家思想做世界观方面的论证，与原来的体系脱离，成为儒家思想的组成部分。这说明《易传》属于儒家，是儒家思想的一个新发展。

汉代史学家司马迁和班固都认为孔子首先传《易》，从他开始，《易经》有一个独立的传授系统。秦人不禁易学，所以这个系统直到汉代没有间断。他们开列了一个大体一致的历代传人的名单，其中不仅有鲁人，也有楚人、齐人。鲁是儒家的故乡，楚是道家的故乡，齐是管仲学派的故乡。据此，我们可以合理地推测，《易传》的作者就是这个群体中特别是处在战国中后期的传人，他们不仅继承了孔子的易学思想、儒家学说，而且在与各家的交流、比较中深感儒家思想在世界观方面的不足，从而汲取并改造家乡文化，对它加以弥补。这就是《易传》中道家思想、管仲学派思想等等的由来。

撇开具体的政治、伦理思想，在形而上的层次上，《易传》具有两个不同的侧面。一方面它用道家和其他各家的哲学思想武装了自己，结合儒家政治伦理理念，发展出一套高明的哲学思想，对于自然、社会给了高度概括的说明；但是另一方面，它又迁就易经体系的旧框架、旧思想，阐述一系列神秘主义的理论。这两个方面对于后世都有重大影响。

儒家思想中，哲学是其弱项，《易传》的出现弥补了这个缺憾。《易传》提出“生生”的观念，解释世界万物的产生。它认为，世界从混沌中诞生，这个混沌就是太极。太极中有阴阳两种势力，由于它们的分化，产生天地，天属阳，地属阴，天地相感产生风雷、山泽、水火和万事万物。阴阳相感是永恒的，所以“生生之谓易”，“生生”便成为易的重要原则和世界的基本画面。它认为，天地万物莫不处在变化之中，由于日月的推移有了昼夜，由于寒暑的推移有了四时。变化的原因仍然在于阴阳。它说：“一阴一阳之谓道。”（《系辞上》）阴阳的相互感应和相互推移构成世界的运动变化。世界是什么？世界就是天地万物的运动变化。可以说有了阴阳就有了世界，没有阴阳就没有世界。它说：“乾坤，其易之蕴邪！乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。”（《系辞上》）乾坤也就是阴阳，而易，不但指易经，也指整个世界。《易传》中的阴阳变易思想是从老子那里学来的，但它超过了后者。老子主张柔弱胜刚强，所以只要弱不要强。

但是《易传》却要人保持坚强："天行健，君子以自强不息。"（《乾卦·象传》）这就使儒家的进取性格得到了理论上的说明。当然这是总的精神，并不妨碍在具体情况下持委曲求全的态度。

《易传》的神秘主义表现在以下几个方面。首先它认为，易的卦爻象是一种天启。天垂象显示吉凶，然后圣人学习它才画出卦象。其次，数也具有神秘性质，易中的数就是天在《河图》、《洛书》中向人显示的数，一、三、五、七、九为天数，二、四、六、八、十为地数，合起来是55，这个数穷尽一切运动变化。确定卦爻为阴为阳的蓍（shī）草，也是"天生神物"，圣人拿来用的。因此，易与世界有一种神秘联系，只要运用得当，它可以预告吉凶祸福。

《易传》对于中国哲学曾产生巨大影响。就易学来说，从象数方面进行研究的象数派，如汉代京房、焦赣的易学，从哲理方面进行研究的义理派，如魏晋王弼的易学，都是从《易传》中发展出来的。各派分别继承《易传》的一个方面，发展成完整的体系，并形成流传久远的学派。就整个中国哲学的发展来看，在玄学和理学产生之际，思想家们都曾回过头去，从《易传》中汲取智慧。王弼作《周易注》，周敦颐作《太极图说》，邵雍作《皇极经世》，程颐作《周易程氏传》，张载作《横渠易说》，表明他们对于周易经传的关注。《易传》的智慧对于他们解决吸取佛老思想，创造哲学新体系的问题，有巨大意义。

二 汉代儒家——两汉经学

儒家的特点之一就是阐发它所尊崇的经典《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》。本为六经，后因《乐》亡佚，成为五经。儒家经学，历朝都有，但是在思想活跃的时代如先秦、两宋，它以子学、理学的形态出现，而在思想不活跃的时代则以经学形式出现，如两汉、清代。

西汉建国之初，在连年战乱之后，经济凋敝，人民穷困，社会无力负担众多的非生产人员；另一方面，大一统政治局面的确立，又限制了人们的自由思想，因此先秦诸子百家争鸣的盛况结束，只有为数不多的儒家经师，在民间传播与当时政治状况较为合拍的关于六经的知识。在传播过程中，逐渐形成两种不同学派。一派称今文经学，所讲授的经典用汉代通行的隶书写成，基本倾向是结合当时政治，发挥经典中的微言大义；另一派称古文经学，其经书用籀文、蝌蚪文书写，一般着重于文字训诂和典故的解说，不联系当时社会现实。①

西汉建国之初，统治者在探索寻找最适宜的意识形态，开始找到的是黄老之术和刑名之学，但后来逐渐发现儒家

① 依清代学者廖平的意见，今古文经学的区别在两家关于礼制的看法不同。今文经学依《礼记·王制》讲礼制，古文经学依《周礼》讲礼制（见《今古学考》）。

对巩固宗法制的中央集权君主专制国家更为有效，于是开始重视经学。文帝、景帝时立诗博士，武帝立五经博士，所立的都属今文经学。古文经学未受重视，只能在民间传授。


董仲舒

今文经学派的最重要代表人物董仲舒（前179—前104），是一位专门研究春秋公羊学的专家。所谓公羊学，即公羊高、公羊寿为《春秋》写的传注（《春秋公羊传》）中所包含的学术观点。他以春秋公羊学为骨干，融合阴阳家、黄老、法家思想，建立了“天人感应”的目的论思想体系。汉武帝于元光元年（前134）举贤良对策，董仲舒上对策三篇，提出“罢黜百家，独尊儒术”，为武帝采纳。从此，他的学说成为汉代官方认可的正宗思想。

董仲舒适应汉代大一统政治形势的需要，在原始儒家礼治思想基础上提出“三纲”思想，所谓三纲即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”。在他那里，君臣之间已经没有孔孟那种相互尊重的关系，而是单方面要臣为君做牺牲，强调臣对君要“委身致命”，“善皆归君，恶皆归于臣”（《春秋繁露·阳尊阴卑》）。在父权和夫权方面也有相应的加强。不过董仲舒毕竟是儒家而不是法家，他鉴于秦亡的

教训，重申重民思想。“且天之生民，非为王也，而天立王以为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其恶足以贼害民者，天夺之。”（《春秋繁露·尧舜不擅移、汤武不专杀》）这就是说，天是为了万民的安乐，才给他们设立君主；能安乐百姓的，天给他君位。如果他贼害百姓，天就要夺走他的君位。他一面要加强君主专制，一面又要重民，因而在统治方法上提出“任德不任刑”的主张。任德不任刑不是不用刑，而是刑德并用，以德为主。从经济上说，要防止产生大贫大富的严重对立，“大富则骄，大贫则忧。忧则为盗，骄则为暴”，不利于社会的稳定安宁。因此对贫富要加以调节、限制，使之在一定的程度之内，这就是使富者可以显示其贵，但不至于骄横，贫者能养生而不至于忧戚。为此，他提出“限民名田”（限制兼并），“去奴婢，除专杀之威”（解放奴婢，不许主人有擅杀之权）等缓和矛盾的具体措施。在政治方面主张少用刑罚，多用教化，宣传“教化立而奸邪皆止”（《汉书·董仲舒传》）。

两汉以后，儒家的伦理本位观念没有变，只是随着条件的改变，阐述的方式和强调的重点有所不同罢了，但是它的哲学理论却发生了很大的变化。董仲舒思想体系的特点在于他的以天人感应为特征的神学目的论。天有几层意思，其中之一即至上神：“天者，百神之君也。”（《春秋繁露·郊义》）它是有意识有意志的神，它为世界安排秩序，为百姓设立君主。天对于地上的事情十分关切，如果国家政治清明，百姓安居乐业，它就降下祥瑞（显示吉祥的特

殊自然现象）来给以表彰；如果政治昏暗，民不聊生，它就会降下灾害，对君主进行“谴告”；受到谴告而不思改变，天就降怪异来恐吓；受恐吓仍不改弦更张，天才真正把殃咎降到他的头上。总之，至上神对人特别是人君，非常仁慈，想方设法使之省悟，改过从善。

此外，天还有道德的意义。天有阴阳五行（金、木、水、火、土）之气，阴阳五行都具有道德属性。阳为德，阴为刑，木性为仁，金性为义，火性为礼，水性为智，土性为信。如果人君的行为是合于儒家伦理道德的，那么阴阳五行的运行就是正常的，如果人君的行为不道德，譬如缺少仁德，弄得民不聊生，这就引起木产生不正常现象，春凋秋荣。人君见到这种情况就应当以自己的德行来救治。他如果“省徭役，薄赋敛，出仓谷，赈穷困”（《春秋繁露·五行变救》），那么就可以感应得木恢复正常状态。这是以气为中介的天人之间道德的神秘感应。

一般地说，宗教的或神秘主义的观念，总是使人屈从于天、神，限制人的主观能动作用。然而董仲舒的天人感应说却有所不同，在他看来，天固然决定人，人也影响天。天人同在一个神秘的系统之中，相互影响，相互作用。人，特别是君主通过自己的思想言行，不仅能决定个人的道德修养、政治的清明昏暗，甚至还能参与决定自然运动的正常或反常。正如董仲舒所说，“人主之大，天地之参也”；“人之超然万物之上，而最为天下贵也”。“事在强勉而已矣，强勉学问，则闻见博而知益明；强勉行道，则德日起

而大有功；此皆可使还至而有效者也。”（《汉书·董仲舒传》）我们知道，孔子不谈怪力乱神，但董仲舒却大谈这些东西。孔子把自己看作普通人，董仲舒却把他看作前知几百年的神人。董仲舒生在阴阳五行学说和鬼神迷信十分盛行的时代，接受这些思想毫不奇怪。不吸收这些内容，他的思想就不能被人们接受，但是他始终没有离开儒家重人事的传统，思想的重点是人的“强勉学问”，“强勉行道”，创造仁礼结合的理想政治局面。

为了突出圣王的教化，董仲舒提出了自己的人性论。他认为人性可以分为三种，一是圣人之性，这是天生有善无恶，对于仁义礼智是不学而能，不虑而知的。还有所谓斗筲（shāo）之性，是天生有恶无善，而又不堪教育的人。在这两者之间的是中民之性，这是大多数人所具有的人性，其本身的特点是质朴，可以引导他向上，也可以引导他向下。他认为实际上只有中民之性方可以称之为性，因为所谓性只是未定型的毛坯，只是一种可能的善，而不是现实的善。“性者，天质之朴也。善者，王教之化也。无其质，则王教不能化。无其王教，则质朴不能善”（《春秋繁露·实性》）。是天让民有未善之性的，也是天让王者对民施以教化，使之为善的。所以董仲舒不同意孟子的性善论，认为如果肯定民生来具有善性，那就否定了王的教化作用，王者的伟大体现在何处？

董仲舒并不完全同意当时的鬼神迷信，但他的体系毕竟建立在神灵的和神秘的天这种观念的基础上，所以他又

执著地相信许多神秘的东西。他本人常常推测“天谴”的含义，还像巫师一样求雨、止雨，使当时的儒家具有相当的妖妄之气。一次董仲舒针对几项灾异，写了奏章草稿，企图引出一些政治结论，对时事有所针砭，但心存犹豫没有呈送上去。忌恨他的大臣见到后，认为这奏章可能引起皇帝的恼怒，便偷出来交给皇帝。皇帝把诸儒找来，隐匿了奏章作者姓名，让他们看并发表意见。董仲舒弟子吕步舒不知是恩师所写，说奏章全是胡说八道，愚蠢透顶。于是董仲舒被捉到监狱，定了死罪。虽然后来皇帝念他旧日讲学有功，赦免了他，但他吓得从此再不谈灾异。西汉后期，谶（chèn）纬迷信十分猖獗，举国上下一派妖气，这主要应该归罪于大贵族大官僚，但董仲舒也不能完全脱离干系。

董仲舒强调发挥人的主观能动性，但他形而上学的体系又极大地限制了它的发挥。他根据五行相生相克的道理，提出黑白赤三统轮流当权的历史循环论，解释朝代更迭的现象。譬如，秦朝属白统，刘邦为“赤帝子”，他斩白蛇起义，以赤统代替白统，乃是历史的必然。每统当令都有相应的正朔（正月初一）和服色（服饰的颜色），所以刘邦建汉之后，应该改变秦朝的正朔服色，按赤统要求，以建寅之月的初一为正月初一，服色尚赤。他认为人能够改变和应该改变的就是这些，至于儒家的大道是根本不能变的。“若夫大纲，人伦道理，政治教化，习俗文义，尽如故，亦何改哉！”（《春秋繁露·楚庄王》）道理何在？人必须服从

天，儒家之道来自于天，所以不能改变。他说："道之大原出于天，天不变，道亦不变。"（《汉书·董仲舒传》）董仲舒以天的名义给人的活动划定了界限：遵守儒家伦理政治原则，不能违反，不能扬弃。

董仲舒的伦理学思想有一个非常突出的特点，就是强调"义利之辨"。孔孟主张重义轻利，并不是不要利，不谈利。有利在前，先要衡量它是否合于义，确认符合于义，便可以取之。董仲舒把孔孟思想发展到极端，认为只能谈义，不能谈利，主张"正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功"（《汉书·董仲舒传》）。就是只追求道义，不谋求功利。他要人们把功利二字从心中抹掉，并不是真的不要功利。试想如果人人都只追求道义，一心忠君孝亲，全面遵行三纲五常（仁义礼智信），这不是最有利于君父、最有利于封建宗法君主制的国家吗？所以，董仲舒是以义为利，以义求封建国家之大利。他的义利观对宋明时代的儒者产生极大影响，他们赞赏董仲舒，提出"窒欲"，"存天理，灭人欲"的口号。董仲舒的思想在封建社会上升时期，也未见得合理（将君父与臣子、国家与个人的利益协调起来岂不更好），而在封建社会没落时代更显出压制工商业发展和个性解放的消极作用。

综观董仲舒的理论体系，可以看到他提出的政治原则、道德准则，恰恰是汉王朝这个中国历史上第一个封建宗法君主专制国家长期寻求的建国方略。他把国家组织和家族组织结合在一起，把儒家的仁礼与法家的刑政结合在一起，

避免了孔孟的迂阔和韩非子的寡恩，使封建国家建立在稳固的基础之上。这个体系对整个封建社会都是有意义的。影响之深远只有极少数人的体系能与之相比。有人认为董仲舒把孔子的道理歪曲了，如果没有董仲舒，孔子之道将大行于天下。这是一种非常幼稚的看法。不可否认，孔子思想的基本原则也适用于汉代，但它毕竟是春秋时代的产物，如果没有董仲舒根据几百年的历史经验和汉代实际情况对它重新解释，它在汉代就不可能起作用。从西汉建国到董仲舒回答武帝策问，其间经历60多年，读过《论语》的人成千上万，为什么没有人把《论语》献给高帝、惠帝、文帝、景帝去作为国家的根本指导思想？就因为单纯的、未加解释的《论语》不管用，经董仲舒解释的《论语》才活了，才管用。因为有解释，传统才能存在；有改变，传统才能延续。董仲舒在儒学发展史上是大有功的人物。

武帝"独尊儒术"还只是指出方向，儒术实际上被尊起来是宣帝、元帝时期的事情。特别是石渠阁会议之后，经学的地位达到最高点，今文经学成为国教，绝不容许有任何怀疑。一门学问发展到这种地步，它的生命也就停止了。在西汉后期，今文经学的变种谶纬经学出现。这种东西实际上是巫师、方士用宗教预言、符箓瑞应等附会儒家经典，影射政局的变化，王朝的兴衰，权贵的命运，等等。这样一来，经学就形成三大派：今文经学、古文经学、谶纬经学。东汉初年，统治者看到经学内部的意见分歧影响人心与政局的稳定，于是由汉章帝出面召集白虎观会议，

裁定经学的正宗理论。但是这次会议并未能实现经学的统一，钦定的权威反倒加速了经学的崩溃。

官方儒学——神学经学没落了，但这并不意味整个儒学的没落，相反，它在神学经学之外萌发出勃勃生机。西汉末叶，扬雄不满于谶纬和神学经学的荒诞无稽，试图在经学之外恢复正统儒学。他吸收了黄老思想，仿照周易的模式，演绎出“太玄”的哲学体系，批评有神论，批评当时的苛政、奢侈以及外戚、宦官的专权等等。

扬雄认为，汉代的经学已经走偏了路，不再具有儒家实质，只是虚有其表而已，好比羊披着虎皮，仍然是羊而不是虎。它见了草就高兴，见了豺狼便发抖，忘了自己有一张虎皮。他对于当时活跃起来的道家、道教与其他各家也不满意，颇多指摘。在他看来，只有孔孟之道是正确的，所以他要学习孟子，对于当时的异端邪说来一番扫荡廓清，使真正的儒学思想大行于天下。不过他也不主张全部照搬先秦儒家的东西，他自己便有因（继承）有革（变革）地开创儒家理论的新局面。他坚持以仁义为道德理想，以礼为行为准则，做人以孝为根本，为政以修身、教化为根本，为君子以学习与实践圣贤之道为根本等等儒家思想。他在天命问题上与孔子、孟子都不一致，特别是反对董仲舒的目的论思想，认为天道是自然无为的，万物都是自己发展变化，天在这里并不做什么。在人性论上，他既不同意董仲舒的性三品说，也不同意孟子的性善论，而提出自己的“善恶混”的思想。在他看来，人性中既有善，也有恶，两

个方面混杂在一起，努力发扬性中之善就是善人，着意表演性中之恶就是恶人。这个理论与孟子性善论、荀子性恶论相比可以说各有所长，但是它否定等级，承认人性的普遍性，承认人人皆可为善，则显然优于董仲舒的人性论。另外，扬雄哲学思辨的深度也显然高过孔、孟、荀、董，他的《太玄经》提出的本体论思想，是魏晋玄学的重要思想资源。

东汉初年的王充，继承扬雄的事业，高举反对虚妄的旗帜，用元气自然论批判神学目的论，同天人感应和谶纬迷信展开针锋相对的斗争。对于他来说，天不是神，天和地一样是自然的物体。天气向下，地气向上，它们在两间交会，自然地又是偶然地产生出人和万物，这里完全没有神意。天地既不能有意识地做什么，也不能查知人事，所谓祥瑞、谴告纯粹是偶然现象，决不是感应的结果。他积极倡导无神论，指出人的精神现象并不神秘，那是一种特殊物质——精气活动的结果。精气依附于血脉、形体。人死之后血脉竭、形体朽，精气也就不存在了，正如火依赖于薪，薪尽则火灭一样。形体朽，精神灭，所以人死无知，不能为鬼，更不能害人。王充尊重孔子和其他儒家圣贤，但认为他们是人不是神，坚决反对神学经学对他们的神化、妖化。他写《问孔》、《刺孟》，指出圣贤虽高于普通人，也难免犯错误，指出他们的错误是有益的。凡此种种都体现了儒家现实的和理性主义的思想。

东汉后期，神学经学日益荒诞、繁琐，特别是皇帝、

外戚、宦官以及其他权贵，用他们自己的昏庸无道、穷奢极欲的行动，把儒家伦理道德破坏得干干净净，因此多数知识分子厌弃了神学经学。他们开辟新的路子，以学术研究的观点对待儒家经典，他们不愿出仕，宁愿在野，而且大办私学传授自己的观点。在这种客观形势和思想氛围中，强大的社会批判思潮应运而生。这个思潮的代表人物是王符、崔寔（shí）、仲长统。他们把握儒家的社会政治和伦理道德的基本观点，对当时社会现状，春秋以来的历史作现实的理性的分析，与神学经学家，即使是那些想救治社会疾病的神学经学家完全不同。王符认为，东汉的严重社会问题是奢侈性工商业畸形发展。豪强地主兼并土地，积累了巨万家财，他们在生活上追求享乐，刺激了奢侈性工商业的发展，吸引很多人舍弃农桑，投身这一行业，结果亏了本业——农业，造成“一夫耕，百人食之，一妇桑，百人衣之”的局面，于是种种社会病接踵而至：贫穷、窃盗、镇压……为挽救危机，他主张“崇本抑末”，重农桑，抑游业。崔寔看到土地兼并的严重性，富户有家财巨亿，有田亩农夫，像个封君，另一面穷人无立足之地，一家老小不得不为富人服役。他们的救治方案是，恢复井田，使人人都有田产。他们都认为最大的病根在于皇帝、外戚、宦官、大官僚腐朽堕落，为了一已私利破坏公法，破坏儒家伦理道德，从根本上动摇了王朝的基础。皇帝起了极坏的作用，穷奢极欲，造成巨大的浪费；任人唯亲，重用宦官，宠贵外戚，形成两个极其贪婪邪恶的势力。整个官僚体制又培

养出大大小小奸邪昏庸的官僚。王符等人看到了王权的祸害，但囿于传统观念萌生不出民主意识，认为王权是必要的，但要用重民思想加以补充。但是整个制度的问题，岂是一种思想所能解决得了的？他们虽然开了很多药方，到头来也只能眼看东汉政权走向覆灭的深渊。仲长统总结春秋以来各个王朝的发展趋势，认为大体上有三个阶段，一是兴起阶段，统治者打败群雄，但立足未稳，所以励精图治，奋发向上；二是巩固阶段，尊卑上下关系已定，统治权力稳固，帝王只须守成；三是崩溃阶段，统治者迷信自己的政权，以为永远不垮，于是腐化堕落，破坏道德法律，残酷压榨人民，这就蕴育着新的社会大动乱。他的发现是深刻的，可以适用于整个封建时代，但真正的药方是没有的，面对东汉覆亡前的种种现象只有哀叹。

三　宋元明新儒家——宋明理学

儒家学说发展的第三阶段，就是宋明理学。要把理学的产生讲清楚，必须回顾魏晋隋唐哲学思想的演进，尤其是儒、释、道三教合流的情况。

原来在西汉初年占优势的道家黄老思想，虽然由于“罢黜百家，独尊儒术”而让位于神学经学，但本身仍有强大的生命力。它在民间传播，势力逐渐壮大，对东汉以后思想的发展发生重要影响。儒道思想的融合，在扬雄、王

充那里酝酿发展出反对神学经学的新哲学，尤其王充的元气自然论，代表唯物论哲学的新高度。另一方面，一些道家学者把元气自然论同儒家、阴阳家、神仙家乃至谶纬迷信结合起来，创造了以老子为教主的道教理论。这个理论既讲修身治国，又讲修炼成仙，且包含儒家伦理、灾异谴告等内容，逐渐受到统治者的信任、支持，形成中国土生土长的群众性的宗教——道教。

魏晋时代，儒道两大思潮继续融合，产生了中国哲学史上的一朵奇葩——玄学。汉代哲学讲宇宙论，谈天地万物、人类社会如何产生。玄学则不同，它改变思路讲本体论，说明万物存在依赖于跟它们完全不同的本体。万物是现象，它们是相对的、暂时的，不能自存，它们是由于有绝对的永恒的本体才能存在。现象是由本体决定的，它们之间是本末关系。那么本体究竟是什么呢？玄学家王弼认为，本体具有现象的全部规定性，但又不能说它具有任何具体的规定性，它是无形无名的，因而可以称本体为无。他主张天地万物以无为本，他的理论被称为贵无论。在哲学领域，贵无论要解决的不仅是末依赖于本，而且是本决定末。王弼认为从地位上说，要“崇本息末”（把末看作被决定的、第二性的东西）；从功用上说，要“崇本举末”（抓住一本而统御、运用众末）。在社会政治领域，贵无论要解决的是自然与名教的关系问题。所谓自然是道家理想的原始状态，名教即儒家政治伦理、三纲五常。王弼认为，自然是本，名教是末，自然状态结束，必然产生长官治理

民众的局面，而有尊卑之名。另一方面，名教虽然必要，但不能过分强调，还应尽量体现自然的精神，否则便失了“治之母”，形成严重的对立和争夺。

王弼本体论哲学在中国哲学史上占有重要地位，它引导人们透过现象进入本质，通过杂多把握世界的统一性。这是汉代宇宙生成论哲学包括董仲舒和王充的哲学无法与之比拟的。但是王弼本体论又有重要缺陷，由于他把本体规定为无，就使它和现象始终有两截之嫌，二者之间是松散的外部的关系。其实本体应该是有无的统一，首先是有——真实无妄，其次才是无——无名无形。北宋程颐懂得这个道理，所以在谈本体现象关系时说：“体用一源，显微无间”（《程氏易传·序》），较好地解决了这个问题。其次，受这个看法的影响，王弼对自然与名教的关系，也处理成外部关系，按照他给名教寻找本体论根据这个目的来说，是不成功的。宋代儒者把王弼的自然换成天理（内容为抽象化了的仁义礼智），以天理作为名教的本体，就实现了王弼想做而没有做到的事。王弼贵无学说的缺陷，其他玄学家曾设法予以弥补，如裴頠（wěi）提出崇有论，郭象倡导玄冥独化理论等等，但这些理论又有自己的缺陷。总之，包括王弼及其他玄学家，都没有超出时代的局限。

佛教是产生于印度的宗教，西汉哀帝时传入中国。开始人们把它看作一种神仙方术，后来又用玄学贵无等理论来理解和解释它。东晋以后，由于佛教经典的翻译介绍越来越多，由于社会的动乱、黑暗，人们对今生绝望，普遍

希望拿到进入天国的门票，还由于统治者的鼓吹、利用，佛教获得广泛的发展。它不仅有了自己的宗教组织，广大信徒，而且有了自己独立的理论。佛教理论成为中国人所理解的佛教理论，而不是纯粹印度的理论。到了隋唐时代，随着寺院经济的兴起、强大，理论思维的发展，终于创造出与印度佛教有重大区别的中国佛教宗派及其理论，如天台宗、华严宗、禅宗，等等，把中国佛教推到鼎盛阶段。

东晋以后，玄学式微了。在意识形态领域存在着三种力量：儒、释、道三教。三教之间不断斗争，不断融合，展示了传统思想与外来思想在中国土地上交会更新、向前发展的丰富内容。

在斗争中，三教逐渐实现了融合。佛教本不敬王者，不尽孝道，但在中国封建宗法君主专制国度，这些是行不通的，于是它改变态度，向儒家三纲五常靠拢，申明自己忠君尊王，维护世俗政权；宣传佛徒须遵行孝道，唐代高僧宗密把孝说成贯通古今儒释的根本大道；并且尽量把儒佛两家道德观相比附，如以慈悲与仁道相比附，以佛家戒律与儒家德目相比附等等。道教一方面继续效忠王权，依傍儒家，同时吸收佛教的宗教理论、仪式、制度来充实自己的理论，改进自己的仪式、制度等。从儒家方面说，也有越来越多的人对佛、道采取宽容态度，认为都是传统文化的一部分，佛道也都是劝善化俗之道，有辅助政教之功。另外也有人看到佛教哲学理论高深丰富而予以肯定。因此三教殊途同归论，三教同源论也应运而生了。

三教融合继续发展，融合的层面由外至内逐步深入，宋明道学就是这个大趋势的产物。早在唐代中叶，思想家、文学家韩愈提出儒家道统说，以为尧舜、禹、汤、文武、周公、孔子以来的儒家道统，因受二氏（老、佛）的影响，自孟子死后即不得其传，现在应该把道统接过来传下去。这种思想代表了相当一部分儒家知识分子不满意儒家思想仅能在政治、道德、民俗领域里依旧章实行，但缺乏理论深度与魅力，不能在意识形态领域中占上风的状况。他们要重振儒学雄风，战胜佛、道，取得思想领域的统治权。韩愈虽然提出了目标，但他的办法不可取，他主张对佛道要用行政手段取缔，“人其人，火其书，庐其居”（《原道》），就是使僧道还俗，焚毁其经书，庙宇改作民居。他以后的儒者为解决他提出的也是时代提出的课题，进行了长期的探索。后来人们体会到，必须融合、吸收佛道哲学理论，把儒家伦理道德观念加以哲理化，只有如此，才能有所成就。这就是宋明道学的思想路数。创立理学的北宋儒者如周敦颐、张载、程颢、程颐以及邵雍，几乎人人“出入佛老”，经历从读儒书到读佛老，有所体会之后再跳出佛老，回归儒家的过程。经过这番洗礼，理学家们理解的儒家已经不同于先秦的原始儒学、汉代的神学、经学，他们大讲孔子没有讲或讲不清楚的性与天道，原来普普通通的儒家德目仁义、礼智变成天理、人性，万物的本体。因此人们依儒家伦理而过的道德生活，不仅体现人与人的关系，而且体现人与天的关系，不仅有社会意义，而且有

超越意义即准宗教的意义。

宋明时代的儒学是新的儒学，由于它以天理为本体和至善，所以称为理学。[①] 它突出孔孟之道统，所以称为道学，它产生于宋代，所以又称宋学，而西方人则直接把它叫做新儒家（Neo-Confucianism）。上述北宋五位儒者，对理学的建立都做出了自己的贡献。周敦颐开辟了新儒学的方向，张载为理学建立基本的框架，而二程提出天理说，为理学戴上醒目的皇冠。邵雍学说虽然偏出主流，但也是理学的一个方面军。理学的创立者们在本体论上存在不同看法，张载以气为本，二程以理为本，两家互有批评。南宋朱熹以程颐的学说为主，吸收各家长处，建立起集大成的理本论的哲学体系。有集大成也就有学派的分化。与朱熹同时代的陆九渊，建立心本论的理论体系，与朱子抗衡，这派学说经明代王守仁的创造性发展而达到高峰。在理学中程朱的学说始终是主流派，陆王的心学在明代一度行时，张载的气学虽有罗钦顺、王廷相、王夫之等对它加以弘扬，但总是作为主流派的附庸而存在。下面让我们分别介绍各家的观点。

周敦颐（1017—1073），世称濂溪先生，其学说称濂学。曾经在州县做过小官，但平生志趣在于理学研究。著作不多，却标志着理学的成立，在思想史上意义重大。在

① 理学所讨论的问题集中于内心修养与社会政治关系，所依据的儒家经典由以五经为重点转到以四书为重点。



周敦颐

道德修养上也下了很大工夫，人们说他人品甚高，胸怀磊落，有如“光风霁月”。做过二程的老师，深刻影响了二程的思想。

周敦颐对于易学特别是道教的易学理论有深入的研究。在道教所传的易图中，有一《太极先天之图》，次序是自下而上，指示成丹的方法。周敦颐从道士手中接过此图，改称《太极图》，次序为自上而下，展示太极衍生阴阳五行以及万物人类的过程。作《太极图说》来说明其中道理，又作《易说》、《通书》加以发挥。反对他的人以为，周抄袭道教文献，道理也说不通，有损儒家声誉。朱熹等拥护他的人则认为，图与图说道理深刻，是前所未有的，地位可以排到孔孟之间。现在来看，周的学说虽然带有明显的道教痕迹，与后来的理学著作相比显得不够成熟，但是它创造性地将儒学思想与经过改造的道教思想结合起来，构筑了新的理论框架，改变了人们的思维方式。

朱熹等理学家在评价周敦颐的贡献时指出，他用理学的道理统一了天、人，批判了佛老与俗学两种错误的人生道路与价值取向，高扬了儒家精神。佛、道二教中人，很

注意求天道和修身养性，但是对于齐家治国平天下，忠君孝亲，仁义礼乐完全没有兴趣，修养的目的是得到解脱或长生久视。所谓俗学是俗人的原则，他们追求事功以及物欲享乐，齐家治国平天下对于他们来说只是达到功利目的的手段，他们根本不求天道也不进行身心的修养。在周敦颐看来，这两种人有一个共同的特点，即是将天道与人事，修养与治国，内圣与外王分为两截。世俗的一套是自私自利的，污浊的；佛道看起来高雅，实质也还是自私自利。所以如此的原因，在于人们千百年来受佛道和功利思想的影响，抛弃了儒家圣人的教导，走上人生的歧途。要改变这种情况，使人人向善，使国家大治，就要恢复儒家的地位，重建儒学理论。新的儒学理论是与佛道、俗学都不同的，贯穿天人，既教人修养，又教人治国平天下的圣人之学，这就是理学。一方面，它要追求天道，追求人的身心修养，成为“内圣”；另一方面，它还要讲究治国平天下，实现“外王”。它的修养是与治国平天下相联系的修养，它的治平是在修养指导下的治平。因此，这个学说真正避免了佛道与俗学两方面的片面性，是内圣与外王的完美结合。这是整个理学的精神，周敦颐的功绩就在于首先揭示了这个精神。

北宋五子中出世较早的尚有邵雍（1011—1077），是一位象数派易学家。他也要为儒家伦理政治观点寻找一个形而上的根据。他宣称世上流传的易学是文王易，属于后天易，还有一种鲜为人知的先天易，这就是伏羲的易学。其

中包含“皇极”——天地万物的根本大道，可以用来治理天下万事万物。他自己的主要工作就是阐发这个先天易学。

先天易是一种象数理论，与以往象数学家所搞的后天易不同，它以乾坤坎离为四正卦，以数的变化决定象的变化。邵雍用《八卦次序图》、《六十四卦次序图》来说明数由一（太极）开始，加一倍地向前发展，在卦象上就表现为二，即动⚊静⚋两仪；四，即阳⚌阴⚍刚⚎柔⚏四象；八，即乾☰兑☱离☲震☳巽☴坎☵艮☶坤☷八卦，然后是十六，三十二，六十四——六十四卦。这样说明八卦与六十四卦的生成。同时，这种发展在宇宙论上表现为：太极生天地，天地生阴阳刚柔（在此是四种事物），阴阳刚柔又生出日月星辰、石土火水、暑寒昼夜、雷露风雨、皇帝王霸、易诗书春秋。总之，现实世界是由太极按加一倍法的数学原则生成的，抓住这个原则就能统御世界。

他作《八卦方位图》与《六十四卦方位图》，以阴阳对立与阴阳消长的原则安排各卦的位置、四方与四时的位置，并由此展示事物盛衰生灭的循环运动。他还用《皇极经世图》表示整个宇宙的周期性发展。图中有元会运世四个时间概念，一元就是一个宇宙的周期，一元包括 12 会，一会包括 30 运，一运包括 12 世，一世包括 30 年，所以宇宙的一个周期就是 129600 年。我们所处的这个元之中，天开于第一会，地开于第二会，万物出于第三会，唐尧出在阳气最盛的第六会，三代到宋都在走下坡路的第七会，第 11 会时万物消灭，第 12 会时天地都坏。然后再开始一个新的元。

元的周期性运动的实质就是阴阳的推移与消长，开始是一阳生，并逐步发展壮大，中期阳达到极盛，然后是一阴生，并逐步发展壮大，终期阴达到极盛。

邵雍也同周敦颐一样，企图将天人统一起来，用一个哲理化的儒家原则来说明一切，并指导人的伦理政治生活。但是他的体系过于庞大繁琐，包含许多生拼硬凑的内容，特别是他主张在名教之乐之上还有“观物”之乐，这种乐是认识了宇宙规律，将一切都看作过眼烟云，得到解脱之后而产生的具有道家色彩的乐。因此，二程和许多理学家并不十分赞赏他。邵雍要将自己的数学传授给二程，他们却表示，我们哪有工夫学那个！邵雍在王安石新政时期，态度谨慎，既不表示支持，也不表示反对，因而没有受到打击。程颐说，“邵尧夫（邵雍的字）在急流中被渠安然取十年快乐”（《河南程氏外书》卷十一），程颐是位坚定的保守派，他说这话并不是赞扬。

对理学框架的建构做出重大贡献的张载（1020—1077），字子厚，关中眉县横渠镇人，故人称横渠先生，把他的学说叫做关学。张载好学深思，用功甚勤，往往夜里睡在床上还在思索，有了好的想法，便立即起身掌灯将它记录下来。张载的本体论是批判继承佛老思想而形成的。佛老以虚光为本体，用来说明看起来实在的世间万物原来是虚妄不实的，引导人们出世，这是张载反对的。但是无形的本体能更好地与形体各异的万物联系在一起，这又是佛老思想的优点。所以张载心目中理学的本体应该是既有最实的内容，

又有最虚的存在形式。受《易传》的启发，张载认为它就是以太和或太虚形式存在的气。


张载塑像

张载认为，气有聚散两种状态，气之散是它的本来状态，那就是太虚，气之聚是它的暂时形态，那就是天地万物。气聚而为万物，万物散而为太虚，这便是气的永恒运动。气为什么能运动变化呢？他用阴阳矛盾对立来解释。气分为阴阳两体，由于一分为二，所以它能变化，又由于合二而一，所以它神妙莫测。张载还用他的气本体论批评了佛、道的错误，特别指出佛家把天地万物归结为人心的作用，甚至归结为“见病”（视觉差错），是完全悖理的。张载的唯物主义和辩证法思想，在哲学史上有突出地位，但他是一位理学家，目的是为儒家伦理确立本体论的依据。理学家、心学家直接把儒家伦理设定为天理，为本心，简易直捷；张载以气为本体，由气到仁义礼智须要有中介。这个中介就是气的超越性。他指出，气虽然是万物本体，但气的本然状态——太虚，与具体事物之间有着原则的不同。太虚就是人们所说的天。太虚之气是极清的，因而是神妙的；形成万物之后，其气重浊，窒碍不通。这种自然的差别使天与

地及万物截然不同，“地，物也；天，神也；物无逾神之理”（《正蒙·参两》）。“万物形色，神之糟粕”（《正蒙·太和》）。在这个基础上，张载又赋予天以伦理性，如天生物有先后顺序（天序），物生之后有大小高下的差异与和谐的秩序（天秩），儒家君臣父子的常规，尊卑上下的礼数就是对天序天秩认识的结果。他还指出，天不言而信，是因为它有诚的本性；天生成万物，是因为它有仁的本性。这样，儒家伦理道德的重要原则，完全在太虚——天那里找到了根据，因此遵守儒家道德规范就有了不寻常的意义，使人像天，与天合一，得到超越。

张载的人性论对理学的发展起了重要作用。他认为，人既有来自太虚的天命之性，也有来自本身形体的气质之性。天命之性对于任何人都是一样的，即诚、仁、义、礼、智、信等，但气质有清浊厚薄的不同，使人有智愚及贫富贵贱之别。他要求君子不以气质之性为性，而要尽力恢复天命之性，也就是进行道德修养。他把性分为天命、气质两种，用前者说明人性善，用后者说明现实道德水平及遭遇的差别，是孟子以来性善论的重大发展。朱熹极力称赞这个理论“极有功于圣门，有补于后学”（《朱子语类》卷四）。

在认识论与修养论方面，张载提出人的知识有两种，其一是天德良知，其二是闻见之知。前者是对太虚、仁义等哲学与伦理学问题的神秘直观；后者是对具体事物的感性认识。他肯定天德良知不是从闻见中来，而是从修养中

得来，但是也不否认闻见对于产生天德良知有一定启发作用。人的认识与修养有一个从渐修到顿悟的过程。这些观点对后来的理学家有所启迪。虽然张载对理学的建立有很大贡献，但由于他没有突出天理，关于气的自然哲学又讲得比较多，受到程朱的批评，在理学中的地位比不上程氏兄弟及周敦颐。

理学的正宗与主流是程颢（1032—1085）、程颐（1033—1107）兄弟开创的学说（人称洛学）。二程是河南（今洛阳）人，出身官宦人家，与司马光、富弼等人相友善，反对王安石的新政，为此他们在变法时期受到打击，在后来的反复当中又遭折腾，政治上相当坎坷。他们年轻时曾经师从理学开山周敦颐，从事理学的研究和讲学之后，又与张载、邵雍相互切磋。优越的学术环境，加上本人的聪颖与努力，使他们在理论上达到前所未有的高度。

二程理论体系中最重要的概念是理或天理，他们着力阐发的就是天理论。世界上有气有理，气就是阴阳，阴阳的推移消长，形成世界万物的运动变化，生生灭灭。但是气之所以能够如此，是因为在它之中有一个理起支配作用。理总是与气结合在一起，气是有形的，是形而下的东西，理是无形的，是形而上的东西。理是气的所以然，是气的根据。程颐说，“所以阴阳者是道也”（《河南程氏遗书》卷十五）。所以阴阳者即是使阴阳成为阴阳的那个东西，程颐认为那是道，道就是理。万事万物各有其理，这些理是不是毫无关系呢？不是。二程指出，“万理出于一理”（同

上书卷十八)，也就是说有一个最根本的理，由它生出万理。所以，归根结底，“天下只有一个理”（同上)，这个理就是儒家伦理的根本精神，被当作天地万物本体的仁义礼智。天理是理学王冠上的宝石，天理论的提出标志着理学建构的基本完成。在天理论基础上，二程提出人性论和格物致知论。后来朱熹以二程特别是程颐的理论为骨干，结合其他理学前辈的学说，创造了集大成的朱子学。二程的学说将结合朱熹的理论继续阐发。

二程的哲学思想基本是一致的，但也略有不同。程颐严格区分形上形下，心属形下，与理分属两个不同层次。朱熹继承发挥了这个思想，提出性是理而心不是理，必须将心性区别开来的思想。程颢比较看重心的作用，也不大区分形上形下，这些观点受到陆九渊（号象山）和王守仁（号阳明）的赞扬，成为陆王心学的重要思想资源。



朱 熹

理学最重要的代表人物是朱熹（1130—1200)。从北宋开始，中国封建社会进入后期发展阶段。朱熹生活的南宋，外有金人、蒙古人的压迫，内有深刻的社会危机。在他看来，只有重建儒家思想的权威，才能整饬人心，维系南宋王朝的存在。他依照程颐

所开辟的理本论的道路前进，也就是把儒家道德规范上升为天理，确认天理作为万事万物本体的地位，规定天理是万物的规律，是人的价值目标。教导人们去人欲、存天理，修养道德，成为圣贤。朱熹关于理气的学说认为，世界上有理有气，理气结合，形成万物，理是生成事物的根本，气是生成事物的材料，理构成事物的本性，气构成事物的形体。理的总体就是太极，太极之理存在于每个人每件事物上，所以人人具一太极，物物具一太极，太极就是人物之性。那么太极之性究竟是什么呢？他说："性是太极浑然之体，本不可以名字言，但其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。"（《朱文公文集·答陈器之》）对于三纲五常（仁、义、礼、智、信）的论证来说，王弼的本体论胜过董仲舒的神学目的论，而朱熹的以理为本又大大胜过王弼的以无为本。但是，既然宇宙只有一个太极之理，怎样解释世界的复杂性——事物之品类万殊、人间的尊卑贵贱呢？朱熹利用二程"理一分殊"说给以解释。所谓分殊指气由于偏全清浊厚薄等不同状况形成的分位的差别，如得气之偏者为物，得气之全者为人。在人之中得气之清者为圣智，得浊者为下愚，得厚者富贵，得薄者贫贱，等等。理虽然只有一个，但是它在不同分位的气中所能显露出的方面则有很大差异。这就巧妙地为万物之间的差异，主要是人间的差异找到了说明。

朱熹的心性论比较全面地解决主体（心）与作为人性的天理之间的关系问题，指示了成圣即培养理想人格之

路。他赞成张载“心统性情”（《朱子语类》卷五）的观点，就是说心包括性和情两个方面，性是体，情是用，如果心使情从性（天理）上发出来，这心就是道心，这情就是善的。如果心使情从形气上发出来，这心就是人心，这情就不一定是善的。如果人心膨胀，情欲增多，乃至泯灭了道心，就成为恶。这就是说，人既有为善的根据（人性是理，是善），也有为恶的可能（人有形体，有各种物质要求），而人心是能动的，人究竟为善为恶全在人心的选择、决断。所以朱熹认为，要使人为善成圣，必须使道心为主宰而人心听命，“革尽人欲，复尽天理”（《朱子语类》卷十三）。

虽然天理就在人心，但人并不是生来就知道什么是天理，什么不是天理。朱熹认为要想认识天理，必须依照《大学》的教导格物、致知。他说，天地万物都有理，所谓格物就是即物而穷理，针对一事一物讲明、探索其中包含的天理。人心都有知（这里的知是指对儒家伦理的了解），但这知开头总是片面的、肤浅的，要想把这一点知扩展开去（致知），必须借助于格物。今日格一物，明日格一物，积累到一定程度，就会豁然贯通，“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣”（《大学章句》）。他的知虽不从格物来，但格物可以对致知起启发和辅助作用，这种对格物的肯定，多少有利于自然科学的研究，清末人们把自然科学称为格致，与他是有关系的。另外，朱氏所谓豁然贯通并非感性认识向理性认识的飞跃，乃是一种对于

本体——理或性的神秘顿悟。朱熹生前由于政治的原因，他的学说曾被朝廷称作伪学，一度受到压制打击。但他死后不久情况就根本改观了。北宋以来，《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》的地位逐渐提高，经朱熹表彰，影响更大，编为四书，重要性几乎超过五经。朱熹的《四书集注》从元代到清代，一直是士人的必修教科书，科举考试的标准答案，反对它会遭到严厉的惩罚。一种学说处在这样的特殊地位，不可避免地要走向僵化，明代以后朱子学正好走了这条路。



王守仁

朱子以后新儒家的另一重要代表人物是明代倡导心本论的王守仁（1472—1529），人称阳明先生，他的学说被称为王学或阳明学。他认为当时的人们把儒学当作纯学问甚至做官的敲门砖，而不用来修养身心，产生了不小的流弊。他还认为流弊的根源在于朱熹提倡的理学在理论上有问题。朱熹认为理在万物，要即物穷理。王守仁认为理不在物而在人心，因为“心即理也”（《传习录》中）。王守仁原来也是学朱子学的，为实践“格物”的理论，

曾面对竹园“格”了七天七夜，不但一无所获，而且病了一场，从此开始怀疑朱子学，特别是它把心与理分而为二的倾向。一度潜心于佛、道，颇有所得。后来他被贬到贵州龙场驿（今修文县）做官，仍旧苦苦思索心、理关系问题，一天夜里突然悟到：“圣人之道，吾性（心）自足”(《年谱》)，于是大呼大跳一番，从此“悟道”，走上心学之路。所以王学的起点是他在朱子学中发现，但在朱子体系中不能解决的问题，促使王学产生的酵母则是佛道，特别是禅宗的明心见性之学。

禅宗认为人心即是佛性，王守仁认为人心即是天理。当然这心是指人的本心。本心是天理与明觉的统一，所以天理自然能发现于心，本心发出来的也必然是天理。理对于朱熹的“心”是外在的，而对于王守仁的“心”则是内在的，这是一个重大的转变。从伦理观上说，朱熹是要用道德规范（义务）去管束人，王守仁则变为用道德自觉（良心）去管束人。从世界观上说，朱熹的理既是自然规律，又是道德规范，他主张通过格物从前者推出后者，其实行不通。王守仁“心即理”的理论，只涉及道德良心，道德观念，而不涉及自然规律问题，也就是说不再把两者拉扯、混淆在一起，显然比朱熹简易、直捷，特别是它大大高扬了人的主观能动性，教人自尊无畏，不盲从外在权威，即使是儒家圣贤。他曾说过：“学贵得之于心，求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎！求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢

以为非也，而况其出于孔子者乎！”（《传习录》中）真理要由自心认可，自心不认可的，即使出自孔子也不能相信。自心认可的，即使出自普通人，也不该轻易否定。

王守仁确立了自己的基本思想之后，曾经多次改变自己的“教法”，从不同角度宣传自己的基本思想。他讲过知行合一，静坐，存天理去人欲，诚意，最后在1521年推出致良知说，最终完成了自己的体系。“知行合一”实际是说知行统一。知与行都是本体心的发用，不同之处在于知是开始，行是完成；知是思想内容，行是实际活动。这个理论有比较浓的实用色彩，所以，从善的一路说，只知不行的不算知，如有人嘴上说孝，实际不尽孝道，是不知孝；而从恶的一路说，有一恶念便算是行，如人有反对君父的念头，就算有反君父的行为。标准如此不同，不能说是公允的。致良知是王守仁“心即理”思想与《大学》框架相结合的产物。他认为，良知是心的本体，是天理又是最根本的知，不过，要把良知变成现实的知和行，就要下“致”的工夫，《大学》所说的“致知”正是这个意思。在《大学》，致知与格物联系在一起，要致知必须格物。王守仁说格就是正，使不正的改变为正；物不是物体，而是人所从事的事务、事情，它们自然离不开人的意念。所以他说：“意之所在便是物。”（《传习录》上）于是对于他来说，格物就是“正念头”，使不正的念头得正。同一个道德行为，从为善方面说是致良知，从去恶方面说是格物。从贯彻天理方面是致知，从使事情符合天理方面说是格物。用格物

穷理说解释的《大学》是朱熹的阵地，用致良知说解释的《大学》是王守仁的阵地，有了《大学》的阵地，阳明学便能与朱子学抗衡了。

王守仁建立阳明学，本意是要提高封建士大夫的道德自觉，挽救当时的政治危机。但是由于他激活了久被压抑的人心，灌输了自作主宰的意识，为不满现实的各阶层人士所欢迎。各方面的人按自己的理解去解释阳明学，使它在王守仁去世后不久即分化为许多派别，其中王艮、王畿的现成派代表市民利益，在明代后期十分活跃。清兵入关既打断了商品经济的发展进程，也结束了整个王学的发展，朱子学重新被定为一尊。

四　清代儒家——新经学

从明末清初到鸦片战争，是中国历史上最后一个封建王朝清朝从兴盛走向衰落的时期，这时官方儒学——朱子学除了反复咀嚼宋人的残羹剩饭，再也拿不出任何新鲜货色。相反，民间的儒学倒还具有相当的活力。清初的知识分子总结明朝亡国的历史教训，认为理学空疏无用，是导致国破家亡的重要原因。他们摒弃理学，提倡经世致用之学，以为这才是真儒学。经学家顾炎武（1613—1682）提出“经学即理学”的口号，说理学讲明心见性，实际是禅学。它们不研究六经之文，不讨论当代之务，不从事修己

治人的实学，也就是说在经学之外搞理学，所以走上迷途。其实本没有离开经学的理学，因而真正的学问只有一种，那就是经学。不过顾炎武的经学既与董仲舒式的微言大义之学不同，也与繁琐的考据之学不同，而是经世致用的实学。他的《日知录》、《天下郡国利病书》都是阐发、体现他的实学思想的力作，后一本书就是经过多年的实地调查而写成的，记述各地山川形胜、经济状况、风土人情等等，为反清复明、治理天下做准备。

与顾炎武齐名的大思想家黄宗羲（1610—1695）受王学自做主宰思想的影响，发展了儒学中的民主性精华，写成伟大的政治哲学著作《明夷待访录》。他批评了以往的君主观，尖锐指出君主是“天下之大害”，在创业时牺牲无数人的性命，守成时搜刮天下人的血汗，以满足一己的私欲。他认为，上古时代人民是天下之主而君是客，三代以后则倒了过来，君是主而人民是客。三代以上之法是“天下之法”，后世之法则是君主“一家之法”。他要求废除“一家之法”，恢复“天下之法”；变君主民客为民主君客，使人民重新成为君的服务对象。这些思想是近代民主意识的萌芽。为改变君主专制，他提出把学校变为议政机关，天子的政策法令要经学校议论通过方可实施。他的学校已经具有资产阶级议会的某些功能，在当时能提出这种设想，的确难能可贵。黄宗羲也是著名的历史学家，熟悉明史，有专著数部，以布衣身份从事《明史》的修撰，其中不少重大疑难问题是由他定下来的。他的《明儒学案》、《宋元学

案》，保存了大量珍贵的宋、元、明哲学史资料，以学案体裁系统反映了宋、元、明各个学派的面貌和演变。他用史学之实，反对了理学的空疏。



王夫之画像

与顾黄同时的大哲学家王夫之（1619—1692），继承并发展了张载的学说，他认为，理不在气外，道不在器外，真正的实体是气或器，理或道是气或器的运动规律。这就否定了程朱的高高在上的天理。在他看来，道随器的变化而变化，不是一成不变的。同样，人性也不是一成不变的，它日生而日成，在学习和实践的活动中形成、变化。他还对宋明儒者“存天理，去人欲”的口号提出批评，认为理离不开欲，理是调节欲求的准则，去了欲怎么会有理呢？王夫之思想深刻，知识丰富，达到了儒家理学的新高峰。

这时提倡经世致用的还有哲学家颜元（1635—1704），他认为理学家们要人读书、静坐、内省，而不鼓励人们去做齐家治国平天下的实事，一面害了读书人，使他们成为弱人病人无用人，同时也误了国家，使它无人治理，无人保卫，走向灭亡。他提倡“实文，实行，实体，实用，卒为天下造实绩”（《存学编·上陆标亭书》），用实实在在的践履，代替道学关于理气心性的空谈。

由于清政府用高压手段禁止人们探讨现实问题，鼓励读书人脱离实际搞考据，因此，顾、黄开创的以经世致用为目的的新经学和史学研究，乾、嘉以后逐渐转变成为考据之学。

考据就是从文字、音韵、训诂、名物制度、天文历算、地理史实等各方面的研究入手，对古代典籍进行诠释。清代对古文献的整理和诠释成绩卓著，远胜前人，其中一些成果在思想史上也产生了巨大影响。如胡渭的《易图明辨》论证朱熹等人奉为神明的《太极图》，原本是道教的《太极先天之图》。[1] 阎若璩的《古文尚书疏证》证明道学的一本经典《古文尚书》，是晋人王肃编造的伪书。戴震的《孟子字义疏证》通过对天理、人欲等字和词的解释，批评宋明儒把理欲对立起来的观点，认为他们的理是尊贵者压迫卑贱者的工具，是残忍的杀人凶器。他说，酷吏以法杀人，后儒以理杀人，而以理杀人更为残酷。

但是，人毕竟生活在社会生活之中，清代深刻的社会矛盾和经济危机强烈地吸引了读书人的注意。为了解决这些问题，许多人抛弃考据，转而研究今文经学，尤其是公羊学。鸦片战争前后，公羊学者龚自珍（1792—1841）、魏源（1794—1857）提出改革朝政和学习外国技艺以制服它们的响亮口号，在当时的政界和知识界产生深刻的影响。这是儒学在封建社会结束时的最后闪光。

---

① 关于《太极图》的来历，学术界还有争论。

五　儒家思想在少数民族中的传播

我们知道，儒家思想特别是它的政治伦理思想与前资本主义社会的各种伦理相比，具有合理性和先进性，儒家思想以其独特的中庸辩证法，协调了忠孝观念，使人们把尽忠与尽孝统一起来，有利于国家的建立、政权的巩固和秩序的稳定。与此同时，它也有利于家族与家庭组织的巩固，这样的血缘单位在那个时代具有组织生产，相互协作，相互救济的作用。儒家思想也把仁和礼统一起来，一面发挥礼（包括道德律令、习惯法）的外部约束力，一面又大力提高人的道德自觉性；一面让礼来文饰人们的现实生活，一面又让仁满足人们自我完善的需求乃至某种宗教情感的需求。正是因为这样，儒家伦理有广泛的适应性，能较好地适应前资本主义的各类等级的宗法的社会，对于文化落后的少数民族来说，实行儒家政治制度与伦理规范不仅是适应，更是一种提高，正如脱去树叶兽皮之衣而换上丝绸一样。于是儒家思想不仅在汉族地区得到贯彻，也在少数民族地区传播。

融入中华民族大家庭内的各少数民族，无论是在与汉族杂居或僻居一隅的情况下，都曾学习过儒家文化。在他们建立地方政权，特别是问鼎中原和统一华夏时，学习的要求更为迫切，成果也格外显著。这些民族的君主为适应

和统治汉族地区高度发展的经济、政治、文化水平而学习孔子之道，实行汉化政策，程度不同地保持了政治稳定和经济发展。

十六国时期（4—5世纪），在中国北方建立区域政权的少数民族，因为早已与汉人杂居，耳濡目染，学到不少儒家伦理、政治观念。建立政权之后更需儒家理论的指导，这就激发了他们学习的兴趣。他们的许多首领是学习经学的模范，如汉（前赵）的匈奴族刘渊、后赵羯族石虎、前燕鲜卑族慕容皝（huǎng）、前秦氐族苻坚，都喜欢经学，有的拜名师屈尊就学，有的请师来家受教。有的读书很多，有的善于发挥。这些人不但自己努力学习，还在都城设立太学、小学等学宫，选贵族和百姓聪明俊秀的子弟进来学习。苻坚甚至还与汉族皇帝一模一样，亲到太学考试经义。

北宋以后问鼎中原的少数民族有建立辽国的鲜卑族，建立金国的女真族，尤其有最终统一全中国，建立了元朝的蒙古族。这些民族的共同特点是，尊崇孔子，努力学习儒家的经书典籍，纲常名教，仁政礼治，而且随着汉族学术从经学发展到理学，他们也将理论学习的重点逐渐转到理学上了。以元朝为例，忽必烈统一中国之后，建立了大元帝国。版图大了，人口多了，管理起来当然困难，但是最困难的是蒙古贵族没有文化，不懂汉民族的农耕生活和诗书礼乐文化，仍用治理游牧民族的老一套来治理汉族地区，因此收效甚微。作为元老重臣的耶律楚材深明其中道理，他向忽必烈提出“济世安民无如孔教”。要实行孔教，

就要改变过去的暴虐政策，禁屠杀，省刑罚，薄赋敛，发展生产，安定民生。耶律楚材还不断向蒙古贵族宣传坚持三纲五常之教对于治国治家的重要。在他的指导下，元朝统治者不断学习孔子之道和汉族的伦理政治，取得了很大进步。忽必烈及其继承人积极推尊孔子，给他上尊号“大成至圣文宣王”，提倡理学，任用理学家许衡为国子祭酒，令贵族子弟及各族高官子弟入国子监学习理学。各路府州县分设儒学，教授地主官僚子弟。朝廷命人将儒家典籍译为蒙古文，供蒙古贵族学习。恢复科举考试，规定五经以程朱注释为标准，“非程朱学不式于有司”。这样儒家的伦理政治不仅走进了元朝政府，也走进了蒙古人的家庭。

明朝后期，在东北崛起的又一个少数民族满族，它打败明军与农民起义军，建立中国最后一个封建王朝清朝。清朝与元朝的情况有所不同。满族在建州旧地（即今东北地区）已有相当程度的汉化，入关之后朝廷施设均依明朝旧制。顺治帝死后，辅政大臣短时间里恢复了满族制度，康熙亲政后又朝着汉化方向前进。康熙多才多艺，有高深的天文历算知识，对儒学尤为醉心，他多次到曲阜祭奠孔子，给衍圣公以特殊荣宠。他表彰程朱理学，亲纂《性理精义》，并命人编辑《朱子全书》、《性理大全》等书，宣传三纲五常是“亿万世一定之规”，要求人们身体力行，见诸实事。他还用科举考试，博学鸿词，修明史，编类书等种种手段笼络儒生，造成强大的振兴儒学的浪潮。在这种环境中的满族，从皇室到百姓，不仅以汉语为通用语言，而

且也把三纲五常当作自己的行为规范。这样满洲贵族便在学习汉族文化、儒家伦理的过程中提高了自己，从而巩固了自己的统治地位。

地处边疆的少数民族学习儒家伦理并卓见成效的，南诏是一个很好的例子。南诏是公元七八世纪时西南地区由彝、白、纳西、拉祜等族的先人所建立的少数民族政权，是唐帝国的“不侵不叛之臣”，最盛时囊括今云南全部和贵州、四川的一部分。第五代王阁罗凤，钦慕并且努力学习以儒学为代表的汉族文化。他在战争中俘虏的唐县令郑回因深通儒学，得到他的敬重，不但做了王子王孙的教师，而且做了南诏的清平官（丞相）。在郑回的影响下，南诏王异牟寻、寻梦凑等对儒家学说皆有深入的理解，且用以治国安民。异牟寻说，他的国家“人知礼乐，本唐风化”(《韦皋书》，《全唐书》九九七卷)。郑回说南诏“修文习武，官设百司，列尊序卑，位分九等，辟三教，宾四门。阴阳序而日月不愆，赏罚明而奸邪屏迹，通三才而制礼，用六府以经邦，信及豚鱼，恩沾草木。”（《南诏德化碑》，《全唐文》卷九九七）俨然是儒家的理想国。尽管有夸大的一面，但实施儒教的努力是不可否认的。南诏君臣能说出儒学味十足的话来，如“忠孝”，“至忠不可以无主，至孝不可以无家”（同上）等等。上面提到的南诏德化碑，历经千年风雨剥蚀，至今犹挺立在大理太和村——原南诏王都。它不仅是西南少数民族学习儒家思想的见证，也是汉族与少数民族友好的见证。碑是南诏王阁罗凤为打败唐相杨国

忠派遣的征讨大军而立的。碑文表明，南诏与唐虽然因一时的矛盾打了大仗，但是由于思想文化的一致，终究还是要友好相处的。果然，在这次大战20多年后，阁罗凤之孙异牟寻在南诏都城迎接唐朝使节，并受封为南诏王。

有一些少数民族与汉族杂居，在与汉族共同生活和交往过程中学习了包括儒学在内的汉族文化，他们不仅像汉族一样务农经商，而且一样地参与政治活动。以元明时期形成的回族为例，他们大多从中亚来到中国，成为中华民族的一员。他们之中有三宝太监郑和这样的帝王亲信与航海家，也有一批读书人参加科举考试，成为政府官员。特别值得一提的是回族中还出了王岱舆、刘智这样一些精通儒家思想的理论家。他们用汉语解释《古兰经》，将儒家仁义道德与本民族的伦理思想相互融通，将理学太极、天理、心性等观念与伊斯兰思想结合起来，创造出儒家文化圈中独特的伊斯兰哲学思想。

六　中西文化的碰撞与现代新儒家

鸦片战争后，中国从封建社会转变为半封建半殖民地社会。西方列强船坚炮利，一次又一次打败清政府，逼它签订各种割地赔款、丧权辱国的不平等条约。在帝国主义侵略面前，不但大清皇帝和他的列祖列宗不管用了，孔孟之道、程朱理学也失灵了。为了挽救民族危亡，建设独立

富强的新国家，先进的中国人以不屈不挠的毅力，向西方学习救国救民的真理。他们宣传西方思想，批评以儒家思想为代表的中国传统观念，以便教育和唤起民众，改造旧中国。

太平天国革命领袖洪秀全（1814—1864），向西方学习基督教思想，宣传上帝是世界主宰，人人是上帝子女，清政府压迫人民根本违反上帝旨意。他认为孔子完全是为妖魔——帝王将相说话的，“推勘妖魔作怪之由，总追究孔丘教人之书多错”（《太平天日》），并且编造神话，说上帝对孔丘十分恼火，在天廷审训、鞭挞孔丘。太平天国用行政手段对付儒家思想，如烧儒书，删儒书，拆孔庙。但行政手段解决不了思想问题，传统的宗法等级观念在天国领袖的头脑中不但没有清除，反而滋长泛滥，这是小农意识的局限性，也是导致起义失败的原因。

资产阶级改良运动代表人物康有为（1858—1927），学习了西方的资产阶级民主主义和进化论思想，主张在政治上实行君主立宪，经济上鼓励国家和私人开办实业。他批评儒家传统观念，宣传改革思想，采取了一种特殊的方法，这一切都在尊孔的旗帜下进行。他写《新学伪经考》、《孔子改制考》，用公羊学方法考证出孔子的微言大义全为改革政治制度而发，不过孔子是托古改制，即假托尧舜禹汤等圣王的言行提出改制的主张。康有为自己托古改制，偏说孔子托古改制，自己有民主和进化论思想，偏说孔子有这种思想，让这样的孔子站出来反对传统儒学。这种做法，

正像他在戊戌变法（1898）时期拥戴光绪皇帝反对满汉地主阶级顽固派一样，用心良苦，但注定要失败。


康有为

戊戌维新时期的著名思想家严复（1854—1921）与康有为不同，直接宣传西方资产阶级的学术和政治观点。他早年留学英国，对中西两方面的情况都非常了解。在甲午战争（1894）时期，迫于民族灾难，他发表了《原强》、《辟韩》等一系列名篇，后来又编译了《天演论》，一面对清政府的腐败无能痛加针砭，一面通过中西思想、文化、制度的对比，介绍西方新观念，批判中国旧观念。他指出西方之强，根本原因在思想、制度，而声光化电和船坚炮利仅仅是现象而已。他认为，达尔文进化论的基本原则——物竞天择、适者生存，在社会领域也是适用的，中国人如果不能学习西方，抛弃旧的观念、制度以图自强，就将作为劣等民族被淘汰，横遭亡国灭种的惨祸。这时的严复是反传统的，但是经历了戊戌维新失败、义和团运动，特别是第一次世界大战之后，他感到西学不但不能解决中国的问题，甚至在西方也造成贫富对立、争夺抢掠，直到引发世界大战，于是他的思想又回到旧传统，认为只有孔孟之道才能给世界带来福音。

民主革命的先行者孙中山（1866—1925）综合了西方多种流派的思想，提出民生史观，用人类求生存的本性说明历史的逐步演进，论证由君权时代向民权时代的过渡，由民族压迫向民族平等的过渡是不可抗拒的世界潮流，以及发展经济但又避免贫富不均的民生主义的合理性，于是提出他的民族、民权、民生的三民主义思想。孙中山高度赞扬法国资产阶级大革命时代的口号——自由、平等、博爱，认为三民主义所体现的正是这种精神。他对保皇派的保皇尊孔读经的滥调予以坚决的批判，但认为中国固有道德“忠孝仁爱信义和平”仍有它的生命力，应该恢复并发扬光大。

1919年的“五四”运动是一个反帝反封建的思想文化运动，具有共产主义思想的知识分子和许多资产阶级知识分子参加了这场斗争，对以儒学为核心的传统文化进行猛烈批判。陈独秀认为儒家思想“无一不与现实生活背道而驰”，号召青年坚决废止与“新社会、新国家、新信仰不可相容之孔教”。[①] 李大钊认为由统治者独尊的儒教是历代专制政治之灵魂，必须撞击之打倒之。鲁迅指出，儒家仁义道德之类的说教背后，隐藏的是“吃人”二字。被誉为“只手打倒孔家店的老英雄”的吴虞，认为忠孝观念完全是为维护专制宗法制度而设的，危害极大，因此“儒教不革命，儒学不能转轮，吾国遂无新思想、新学校，何以造新

---

① 《新社会》第2卷第3号。

国民？悠悠万事，唯此为大已。吁！”[①] 这一切在知识界乃至民众中，产生了极其深刻的影响，孔家店坍台了，儒教的统治崩溃了。然而，“五四”运动也有其缺陷，对传统文化分析不够，否定过多，不少人有全盘西化的倾向。

中国共产党人从西方学到的是马克思列宁主义，是科学社会主义。他们继续发扬“五四”运动彻底反帝反封建的革命精神，对儒家思想提出了批判继承的科学口号，毛泽东早在1927年就指出：“政权、族权、神权、夫权，代表了全部封建宗法思想和制度，是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索。”[②] 高度赞扬农民打倒它们的革命行动。他主张“一切奴化的、封建主义的和法西斯主义的文化和教育，应当采取适当的坚决的步骤加以扫除”[③]，但是对中国古代优秀文化，则采取分析态度，“既不是一概排斥，也不是盲目搬用，而是批判地接收它，以利于推进中国的新文化”。[④] 他说：“从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。”[⑤] 刘少奇的《论共产党员的修养》一书，在论述共产主义道德原则和道德修养时，对儒家伦理的一些原则和方法加以改造吸收，在继承传统思想文化的珍贵遗产、推进新文化的发展方面做了可贵的尝试。

我们看到，清末以来中国在政治、外交、军事、文化

---

① 吴虞：《儒家主张阶级制度之害》。
② 《毛泽东选集》1991年版，第一卷，第31页。
③ 《毛泽东选集》1991年版，第三卷，第1083页。
④ 《毛泽东选集》1991年版，第三卷，第1083页。
⑤ 《毛泽东选集》1991年版，第二卷，第534页。

等各方面都遇到前所未有的大变局，这是对民族的考验，也是对传统文化的考验。儒家学说是怎样回应这一系列挑战的呢？首先站出来的是旧儒学的政治保守主义，这一派的代表认为孔孟之道、纲常名教、祖宗之法都是不能变的，不变则中国太平，变则天下大乱，所以这些是所谓根本，无论什么时候都要照讲照办。西方的政治学说，道德观念如自由、平等、博爱以及民主制度，等等，都是无君无父，非圣无法的邪说邪教，断断不可在中国实行。如果说西学还有什么可取之处，那就是机器、枪炮，可以用这些东西为中国的旧政权、旧制度、旧礼教、旧观念服务。这便是所谓“中学为体，西学为用”。最极端的保守派如慈禧之流，是连洋人的机器也不要的。不那么极端的保守派亦即洋务派，如曾国藩、张之洞等，主张中体西用，引进洋人的技术设备，造枪炮船舰，武装军队。结果如何呢？事实证明，不管有没有西学的“用”，他们千方百计所要保卫的“体”都是必然垮台的。中国的旧政权旧制度等等，确已灰飞烟灭，永远地成为历史陈迹了。

“五四”运动之后，一些信仰儒学的知识分子怀着深刻的忧患意识和复兴民族文化的决心，重新思考在西方文化大潮的冲击下，中国向何处去，儒家向何处去的问题。他们认为中国的本位文化，中国儒家的心性理论，是中国人安身立命之所，是中国文化区别于西方，优越于西方的特质。不过由于它的某些缺点，没有发展出近现代的科学和民主，导致中国在政治与科学技术上的落后，但是这并不

是说儒家思想天生不能与科学民主联系在一起，其实经过一定的转换，完全可以从儒家学说中发展出科学与民主。他们认为儒家思想经历了先秦两汉和宋明理学两个发展阶段之后，现在是它的第三期发展，任务不仅是为中国开出科学与民主，而且要用传统价值观帮助西方人，为世界指示一条新路。这就是当代新儒家的基本立场与总体面貌。

这个学派在20世纪20年代开始形成，当时重要代表人物有梁漱溟、熊十力等。梁漱溟（1893—1988）在“五四”前后研究了中国、印度、西方的思想，立足于传统文化进行一番反思，对热衷西学而冷落中学的倾向深致不满。他认为西方文化长于科学技术，重视功利，是文艺复兴后人类文化的第一步发展；中国文化长于伦理道德，重视精神价值，将是人类文化的第二步发展；印度文化长于宗教玄思和体验，将是人类文化的第三步发展。他主张“对于西方文化是全盘承受，而根本改过，就是对其态度要改一改”,[①] 他要承受的只是科技，而要根本改过的则是它的“态度”即价值观念，代之以中国的“态度”。对中国文化，他主张“批评的把中国原来态度重新拿出来”[②]，也就是批判地坚持传统价值观——“王道仁义”。他还认为印度文化不适于当前的中国，不能用。但梁氏本人一生倾心于佛教，兼综儒佛，以佛之清净真心完成儒者事业，以儒者事业实

① 《东西文化及其哲学》，第202页。
② 《东西文化及其哲学》，第202页。

现佛家的宗教修养，这大概就是梁氏推崇的理想人格。为实践自己的主张，他在山东邹平开展“乡村建设”运动，企图通过道德教育和实行不患寡而患不均的经济政策，建设农业“社会主义”。但是，他失败了。

熊十力（1884—1968）本是辛亥革命战士，因为对革命后政界的腐败不满，弃政从学，希望通过文化方面的努力改造中国。他把儒佛两种思想融会贯通，舍短融长，提出“新唯识论”——新儒家第一个系统的深刻的哲学体系。熊十力哲学的特点是强调体用不二。体既是空寂的，又具备万理，显现为无边功用，所以体（本质）用（现象）不能截然分开，它们是一而二，二而一的，也就是说体显现为用，用显现其体。体的思想内容是仁，它既有超越的意义，又有现实的意义。人要想在自己的生活中与仁体相合，他必须一方面从现象中体认本体，实现道德的超越，另一方面以仁为指导努力奋斗，创造淑世济民的事功。熊十力对科学和民主问题非常关切，从他的哲学中辗转引出这两个结论。他说，他的哲学讲宇宙论，这就给科学以立足之处；同时他承认，在体认本体的前提下，研究科学，探索规律，是完全必要的。他还通过儒家经典的解释，提出民主政治的主张。《周易》有“群龙无首”之语，熊十力解释说：“无首，则万物各自主，亦复平等互助，犹如一体。此人道之极则，治化之隆轨也。”[①] 他认为孔子作《易》，主张

① 《乾坤衍》，第424页。

“无首”也就是废除君主制，实行民主制，倡导庶民革命。这实际也还是康有为“托古改制”的一套，通过孔子之口说出他自己的要求而已。

现代新儒家的早期代表梁、熊二人对西方思想有一定了解。梁氏赞赏柏格森的生命哲学，并拿来与孔子思想相比附。熊氏对黑格尔的辩证法、罗素的事素说以及柏格森哲学都有所借鉴，运用西方思想方面比梁氏高明。但总的说来，他们对西学的掌握，都不能算是深入的。20 世纪三四十年代活跃于知识界的新儒家代表人物冯友兰、贺麟则大不相同。他们对西方哲学有深刻研究，冯氏精通新实在论，贺氏是黑格尔哲学专家。冯氏服膺程朱理学，但他不是照着原样讲，而是“接着讲”。就是说他用新实在论、逻辑实证论的原则和方法对理学加以改造，使之成为具有现代色彩的新程朱理学。这表现在：第一，重视逻辑分析，将程朱理学进一步抽象化，建构一个超越的共相世界；第二，重视理性思维，把成圣的修养过程看成理性认知过程，而不是直觉体悟。贺氏服膺陆王心学，把它和黑格尔哲学结合在一起，发展为“新陆王”。

以上诸家都是新儒家的第一代代表人物。第二代代表人物中有我国台湾学者唐君毅、牟宗三、徐复观等。唐君毅认为，中西文化各有特点，中国文化的基本精神是道德和艺术，西方文化的基本精神是宗教和科学。双方各有长短，应该互相学习、互相补充。西方可以学习中国文化中的向内追求、自我满足的精神，以观照体悟而非概念来把

握世界的方法，及天下一家的思想等等。中国可以学习西方文化中的科学、民主和宗教精神。当然不是简单地生搬硬套，应从中国思想与上述内容相近的格物致知、民本思想、敬天思想出发来加以接纳、改造并且实现超越。

在现代新儒家中成就最大，最能代表这派精神与水平的是牟宗三。牟宗三的基本立场与梁漱溟、熊十力一致，然而他的西学功底深厚，特别是对于德国康德、黑格尔等人的哲学十分精通，使他的中西文化比较和对儒家学说的分析更为细密深刻，因而其成就在诸人之上。牟宗三对于中西文化进行了多角度的对比研究，指出西方文化从自然或上帝等客观的东西出发，目的是要认识它们，把握它们，形成知识的或宗教的文化系统，而中国文化则是从生命亦即人的主体性或人的心性出发，目的是要安身立命，于是形成仁的礼乐型的文化系统。所以西方文化的重点在知识，而中国文化的重点在道德。牟宗三还认为中国圣哲把人看作“存在的生命个体”，从这个角度具体地关心他的生活、价值与幸福。西方文化则是将人看作一个政治存在，通过自由、平等、人权、权利等形式概念加以尊重。因此中国政治是人治，有治道而无政道，所以常常出现“人存政举，人亡政息”的局面。西方由于重视形式和制度化的东西，所以形成法治传统，并由此而发展出现代民主的政治制度。

牟宗三认为中国传统文化有其特殊价值。第一，它具有内在的超越精神。所谓超越就是现实之上的价值根源与

价值目标，在西方它是上帝，而在中国它是天理。上帝是外在于人的，天理虽然也高高在上，但同时又内在于人的心性。所以儒家寻求价值之源，是依靠人自己的努力，通过自我觉悟的道路。因此，它是道德，同时又有宗教的意味。第二，它具有道德理想主义精神。道德理想主义是说，人的仁心既是至善的，又是普遍的法则，仁心是人自然向善、厌弃邪恶、成圣成贤的动力和根据。对于价值失落的西方人来说，儒家理论不啻是一剂对症的良药。最后是它的人文主义精神，也就是用道德理性教化人类，对内来说是化成气质，对外来说是化成天下。因此传统儒学应该坚持，过去如此，现在与将来也应该如此。他认为，中国虽然在外在的建树上逊于西方，但在精神境界上却高于它。他说："所以中国不出现科学与民主，不能近代化，乃是超过的不能，不是不及的不能。"[①]

但是，"超过的不能"毕竟也还是不能。所以牟宗三竭尽全力，要从中国传统的心性之学中"开出"科学与民主。心性之学属于内圣，政治等外部建树则属于外王，所以他的目标即是保内圣，开外王。现在，内圣是旧的，但是外王却是新的，这就需要良知（道德理性）"自我坎陷"即自我否定，转变为观解理性，让科学民主从中发展出来。牟宗三用"三统"说来概括自己的理论。首先是"道统之肯定"，即发扬中国的内圣之学，心性之学，坚持修己成圣的

① 牟宗三：《政道与治道》，台湾学生书局 1983 年增订版，第 51—52 页。

价值目标；其次是“学统之开发”，即是建立独立的科学知识系统；再次是“政统之继续”，也就是肯定民主政治的必然性。从道统开出学统与政统，也就是以儒家心性之学为大头脑来融合西方的科学与民主，这是现代新儒家所要解决的中心课题。在牟宗三看来这个任务已经完成。因此“儒学第三期之发扬，岂徒创造自己而已哉？亦所以救西方之自毁……其作用及价值，必将为世界性，而为人类提示一新方向”。[①]

牟宗三通过中西文化的比较研究，公开大胆地承认儒家思想的缺点，未能开出近代科学与民主，并且力图通过自己的理论工作，让科学民主在中国文化中生根。因此人们说新儒家是保守的，并不是指它的政治立场，而是指它的文化思想。牟宗三不但接纳西方的科学、民主，而且还接纳西方哲学的分析方法，对中国儒家思想做了较为深入的研究，得出了有价值的学术成果。

但是，由于他的儒家立场过强，对于宋明理学的心性学说信仰过深，所以对于儒家包括现代新儒家的道统揄（yú）扬太过，以为它不但可以救中国，而且可以救“西方之自毁”，为世界指出新路，等等。他认为，儒家思想无所不能，用之万世而无弊，没有开出科学民主，不是它本身的问题，只是“表现”上的问题，而它本身已经“超过”了开出民主与科学的水平。这样说就不能解释为什么孔子

① 牟宗三：《道德的理想主义》，台湾学生书局 1985 年版，第 4 页。

以来两千多年，朱熹以来八九百年中国没有开出，而只有在看到西方的科学与民主之后我们才在老祖宗的理论中开出它们来。其实理学家们历来强调修养与事功的一致性。他们认为功利之徒的事功不是真正的事功，因为这些人没有道德修养；他们也批评佛老的修养是不正确的修养，因为这些人不从事治国平天下，专事个人的解脱。因此只有坚持内圣，才能做到外王。在这里内圣与外王都是有具体内涵的，对于他们来说，从旧内圣开出新外王之说本身即是不能成立的。说到西方，它的价值失落和由此引起的各种社会病，与儒家思想相比是另一个时代另一个层次的问题，决不是儒家的心性理论、道德理想主义所能解决的，儒学只能在某些方面给以启迪而已。“良知的自我坎陷”是从内圣开出新外王的必经之途，是牟宗三理论的重要组成部分。但是自我坎陷最终也只能是一个良好愿望，理论上无法推演，实际上无法操作。

时代不同了，社会生活的样式变化了，人们的思想、理论包括道德宗教也应该跟着变化。以为儒家思想只要装配上科学与民主的“架构表现”，就可以原封不动地拿来指导现实生活的思想是不切实际的，作为一个体系的儒家理论在新的时代是站不住脚的，但是其精华则是完全可能而且应该被批判地加以吸收，以构成新时代的道德及哲学的一个组成部分。第三代新儒家的代表们，表现出更加开放的心态，可以期望他们在传统的批判继承方面，做出更新的贡献。

从鸦片战争到今天的近170年中，中国人几乎时刻都在思考如何对付西方的挑战，如何通过革命和改革实现现代化的问题。新儒家的代表们在哲学和文化方面的探索有启发性，在中西文化比较、传统与现今的接轨等问题上，他们的看法值得借鉴。



第四章
儒家思想的世界影响

儒家思想在古代就传播到国外，产生了世界性的影响。东亚许多邻国在学习中国生产技术的同时，也接受了儒家思想文化，从而大大促进了本国经济、政治、文化的发展。儒家思想不仅是中国的，也是这些国家的传统思想，它们和中国一起构成“儒家文化圈”。18 世纪以后，儒学由于传教士的介绍，又超出亚洲，传到西欧。法、德等国先进的思想家们从儒学这个完全不同于基督教的思想体系中得到很大启发，儒学使他们倾倒、陶醉。20 世纪五六十年代以后，由于工业东亚的崛起，由于西方的社会、伦理问题日益严重，东西方的有识之士对儒家思想的兴趣大增，儒学研究的热潮逐步兴起。

一　儒学与古代东亚

这里主要介绍儒家在朝鲜、日本、越南等国的传播和影响。

朝鲜北与我国东北接壤，西隔黄海与山东、江苏相望，很早便经由陆、海两路与我国交往。孔子思想至迟在汉代已经传入朝鲜，在朝鲜的三国时期（前 1 世纪至 7 世纪）得到较广泛的传播，其中高句丽最早推行儒学教育，公元

372 年建立太学，讲授“五经”、“三史”（《史记》、《汉书》、《后汉书》）；百济也积极吸收儒家文化，聘请南朝梁的博士前去讲《毛诗》和《周礼》。新罗的步子迈得最大，它依唐制建立国家机构，派留学生到唐朝学习儒学，它能统一三国不是偶然的。

新罗时期（675—935）和高丽时期（935—1392）的统治者都信仰佛教，但政治和伦理思想都是儒家的。他们提倡仁义礼智信，而特别注重孝道。行孝者得赏，不孝者受罚，从小培养敬事父母的孝心，长大移孝为忠，成为忠君尊王的良民，于是有孝子尉貂割大腿肉做馄饨给父亲吃了治病，有忠臣洪灌在动乱中为王殉难。这两个王朝为推行儒教，设太学、开科取士、印制或进口儒书，建文庙尊孔，等等，取得了明显的效果。

李氏朝鲜（1392—1910）取代王氏高丽之后，抛弃佛教，全力推行儒教尤其是朱子学，尊为唯一正统思想。李朝推行儒教的方式大体上与前朝相同，不过由于指导思想变为独尊儒术，所以无论在哪一方面都不遗余力。李朝重科举，文武两班官员都通过考试录用，文官的生员试、进士试、文科考试要考汉文和儒学自不必说，即使武官的考试也必须加试儒学。在学校教育方面，除在首都设成均馆（下置四个学堂）外，各府县都设乡校，与此同时尚有无数私人办的书堂，全部以儒家经典为教学内容。统治者对培养忠孝节义的礼俗教育非常重视，除了印刷出版儒家经典外，还命学者编辑大量通俗读物

乃至画册，解释经典，表彰忠臣孝子，以汉文、朝文出版，这些书有《孝行录》、《三纲行实》、《三纲行实图》等等，通过它们把忠孝观念灌输到千家万户，使妇孺皆知。经过长期教化，原有的尚武之风被改变，李氏朝鲜成为“崇尚信义，笃好儒术，礼让成俗，柔谨为风”(《朝鲜志·风俗》)的国家。李朝被称作“儒教王朝”，儒学在这个时期达到鼎盛。

由于儒学、朱子学的传播和濡染，朝鲜出现了一批具有较高水平的理学家。高丽王朝后期，朝鲜朱子学派的重要代表人物李穡、郑梦周、郑道传等严厉批判佛教，指出它的灵魂不灭、定数轮回都是错误的，抨击它在政治、道德等方面给社会带来的危害，为在意识形态领域结束佛教的统治、确立朱子学的正统地位做出了贡献。李朝时期的理学家们把朱子学的研究推进一步。徐敬德继承张载传统，大讲气不灭和气一元论。正统派代表、具有“海东朱子”之称的李滉（退溪）坚持理一元论，以为“理为气之帅，气为理之卒”。在人性问题上，主张严格区分性情，认为四端（仁义礼智之端）是由天理发出的，七情（喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲）是由气发出的，应该让七情服从四端。他的学生李珥（栗谷）既不同意乃师，也不同意徐敬德，主张理气二元，二者不能分离。在性情问题上以四端虽为理发，但发出便有气（情）随之，七情虽为气发，但发出便有理来驾驭，四端七情不能分离。引发了“四七理气”的多年争论。通过这场争论，朱子学的研究更深入了，但

也渐渐走向繁琐和教条化。后来，为朝鲜的振兴富强、民主科学而奋斗的各个学派都抛弃了朱子学，进步学者们吸收诸家思想，建立了朝鲜的实学、北学、东学以及开化思想、启蒙思想体系。1910年以后，日本帝国主义灭亡李朝，占领朝鲜，一度废止尊孔读经，后转而利用儒教奴化朝鲜人民。正统儒家学者，曾利用儒教宣传动员群众抗日复国。第二次世界大战后，朝鲜南北两方，分别实行资本主义和社会主义制度，儒家思想不再是统治思想，仅作为传统文化为人们所研究利用。

越南也是中国的近邻，自古以来就接受中国文化，儒家学说是其中重要组成部分。秦始皇开始设置郡县，交趾郡在今越南北部；后来从两汉到隋唐五代，越南作为中国郡县达一千多年；儒家思想在中国行政官员倡导下，逐渐在越南生根，成为越南的传统思想文化，对越南较早结束奴隶制、建立封建社会，起了重要的推动作用。东汉交趾、九真（两郡均在越南）太守锡光、任延教当地人农耕和中国嫁娶礼俗。三国时代的士燮为交州太守，政绩斐然，受越人拥戴。他接纳中原逃往交州避难的士人，带动他们向越人传播诗书礼乐知识，影响深远。另一方面，也有不少越南读书人到中原游学、为官；到了唐代，通过科举考试，在中原得功名任官职的越人就更多了。

939年，越人吴权建立吴朝，脱离中国独立，不过越人政权仍然提倡儒学。1010年李公蕴建立李朝，由于认识到治国安民必须依靠儒家思想，开始抑制佛、道，专门崇儒。

1225年建立的陈朝继续推行崇儒政策，具体办法是从中央到地方创办儒学学校，中央称国子监，地方称府学、州学。皇帝多次到太学听讲，皇子必须接受系统的儒学教育。陈朝完善了科举取士制度，考试科目、办法与中国大体一样，给录取者荣耀、官职及各种优待。这种做法吸引广大读书人专心于儒学，培养了有势力的儒士阶层，使儒家实力大大增长。儒家学者朱文安、黎文休、张汉超等对佛教展开激烈批判，陈朝中后期儒家取代佛教，在意识形态领域占了统治地位。

儒学在越南的全盛时期是后黎（1428—1789）和阮朝的前期（1802—1884）。黎太祖黎利上台之后，立即定律令，制礼乐，兴科举，设学校，在政治、文化、民俗等领域全面推行儒家主张。黎朝后代皇帝循此继进，崇儒之风越来越盛。崇儒的方式方法无非以上几项，但每次都做得非常彻底。皇帝不但制定崇儒法令，而且亲自执行，如到太学听讲，亲耕籍田，鼓励农桑等等。国子监和学校有严格的考核制度，奖勤罚懒，赏优汰劣，引导儒生勤奋学习。科举考试内容、方式大体与中国一致，特别之处在道德担保，1462年颁行《保结乡试例》，规定应试者须有父母官关于他德行的担保，才准许参加考试，一切言行不符合儒家伦理道德的不得应试。为把儒家纲常贯彻到民间，朝廷制定《教化四十七条》颁行全国，其基本内容是“为臣尽忠，为子止孝，兄弟相和睦，夫妻相爱敬，朋友止信以辅仁。父母修身以教子，师生以道相待，家长以礼立教，子弟恪

敬父兄，妇人无违父子……”[①] 政府官员及儒生有义务向群众宣传《教化四十七条》，做得好的人也可以得到一定官职，对于促进儒家伦理的普及起了巨大作用。

16 世纪以后，后黎王朝衰落，分裂为南阮、北郑两个政权，连年争战。1802 年阮福映统一越南，建立阮朝。为了反对农民起义“以下犯上”与郑氏家族的分裂势力，阮氏家族很早便强调儒家的三纲五常和大一统观念，统一之后继续推重儒教。首先是加强从皇子到百姓的儒学教育，严格集善堂（皇子受教处）、国子监及地方学校的规章制度。对民间的伦理教化工作也抓得很紧，朝廷的《政要目录》即提出“举贤良方正，以表德行。旌孝顺节义，以明人伦。”[②] 以及对其他种种德行的表彰办法，将儒家伦理推广到穷乡僻壤。阮朝尊孔在越南历史上也达到高峰，不但大修文庙，上尊号“至圣先师”，而且皇帝亲临文庙向孔子“神位”顶礼膜拜。黎阮两朝，培养出一大批儒学大师，如黎朝的阮秉谦、潘孚先、吴士连，阮朝的郑怀德、潘清简，等等，他们写了大量著作，阐释、发挥儒家思想。在民间，还流传着一些用越南喃文写的儒家伦理的通俗读物。

儒家思想在黎阮两朝达到鼎盛。1884 年法国占领越南，实行殖民统治，废止汉文、喃文和科举制度，推行法文和拉丁化越文。这样儒学与汉文化的传统被割断。但是由于两千

① 《大越史记全书·本纪续编追加·黎纪（十）·玄宗》。

② 《国史遗编》中集，第 331 页。

年传统的影响，许多人心向儒学，在法国占领之后仍在学习、研究它，一些大儒写出研究专著，表达抗法复越的思想。

日本与中国是一衣带水的邻邦，它也同朝鲜、越南一样，很早便输入了儒家学说，并深受其影响。关于儒学传入日本，大体有两种说法，其一是说，秦始皇时代，徐福以赴东瀛采长生不老药为名，带数百名童男童女到日本，可能随船带有儒家典籍。另一个说法则是285年，百济使者荐博士王仁到日本献《论语》、《千字文》。此事中日史书均有记载。当时日本正处在原始社会向奴隶制社会过渡的阶段，有家族制度，但还没有与之相适应的宗法等级思想和伦理道德观念，需要文字但还没有文字。《论语》一书从载体（汉字）到内容，都非常适合日本的需要，于是儒学就与汉字一起在日本土地上生了根。不过在王仁到日本之后的二三百年间，儒学教学仅仅在皇子和王公大臣中进行，影响尚不普及。

7世纪的日本列岛上，皇权与代表氏族制度的旧贵族矛盾日益尖锐。为加强皇权，圣德太子于604年制定17条宪法，除第二条要求笃敬佛家三宝之外，其他各条皆为儒家信条，主要是忠、信、仁、礼。“国非二君，民无两主，率土兆民，以王为主。”（第十二条）“无忠于君，无仁于民，是大乱之本。”（第六条）“信是义本，……君臣共信，何事不成！”（第九条）“君臣有礼，位次不乱；百姓有礼，国家自治。”（第四条）646年孝德天皇在曾长期留华的对隋唐社会、政治、文化、思想均有深刻了解的日本大儒南渊请

安等人帮助下实行“大化改新”，废除了旧贵族私有部民制，按唐朝的榜样，建立中央集权的专制政体，使日本成为以儒家思想为指导的大一统的封建国家。圣德太子执政后，特别是大化改新后，日本不断向中国派遣使节——遣隋使、遣唐使和大批留学生、学问僧，学习儒家经典，搜求儒家书籍，并在首都设大学寮，在地方设国学，推进汉文化主要是儒学教育。

在奈良时期（710—794）和平安时期（794—1192）统治者虽垂青佛教，但从未放松推进儒教，他们明白精神解脱要靠佛教，但治国安民非儒术不可。除继续派留学生，进口、印制儒书，加强大学寮的管理外，还特别注意将三纲五常和忠、孝、礼的观念灌输到民间，而孝是重点。孝谦天皇曾下诏说，孝是各种德行的基础和治国安民之道。要求每家每户都要有《孝经》，经常背诵实行。历代天皇对孝子顺孙都给予各种奖励。日本虽无科举制度，但朝廷规定，政府官员一定要从修习仁、义、礼、智、信的人中选拔，根据其素质与程度委以官职。这种做法对儒风的振起有绝大影响，其作用不下于科举。在奈良、平安两朝，孔子的地位日益提高，701 年开始祭孔，768 年尊孔子为文宣王，亲王以下百官都参加释奠，典礼过后到大学寮听讲儒经，或由天皇召博士入宫讲经。当时崇唐之风十分盛行，遣唐使、留学生仰慕盛唐文化，许多人长期留唐，游学、做官甚至娶妻生子，终身不返。回到日本的也与众不同，戴唐式冠，穿唐式衣，吟唐诗，说唐话，意气扬扬，唐味

十足。慕唐达到顶点之后便走向反面，有识之士提出“和魂汉才”，即借鉴中国文化发展日本民族文化，而不是事事模仿。平安中期以后，停派遣唐使，努力摆脱唐风，逐渐发展出独具特色的日本文化。但这并不意味儒学的停滞。相反，儒学在日本化之后得到新的发展。

1192年之后，日本进入幕府时代，天皇大权旁落，幕府将军实行独裁统治。将军、大名、武士组成的等级制的武士地主阶级，控制从中央到地方的各级政权和土地。他们的理论家适应当时的需要，取儒家的忠、勇、信、礼、义、廉、耻等观念和佛家不念生死的思想，加工形成武士道德或武士道精神。由于儒家思想是武士道精神来源之一，所以继续受到社会各界的重视。1603年德川将军削平群雄，建立江户幕府，处理全国政务，管辖全国领地。一个中央集权的实行等级身份制的封建国家正式形成。从这时到明治维新的200多年间，称为江户时期或德川时期。这是日本封建社会高度发展的时期，也是儒学高度发展的时期。这时在日本占统治地位的，不是原始儒学，也不是汉唐经学，而是朱熹的理学。

理学早在十二三世纪便传到日本，德川将军统一全国之后，认为武功已到顶点，但文治还不够，于是锐意崇儒重道。他抛弃佛教，提倡理学，重用藤原惺窝及其弟子林罗山等理学大师，让他们讲学、著书，传播发展朱熹思想。藤原惺窝遵从朱熹的性理说，认为天地万物皆以理为本。他批评佛家思想，使日本儒学最终摆脱禅学影响，他的弟

子很多，最著名的是林罗山。林罗山心悦诚服地尊信程朱，既反对佛教，也反对耶稣教，著有《排佛论》和《排耶稣论》，反映了幕府将军对佛的厌弃和对西方势力的疑惧。他还大力论证日本的神道和儒教——理学的一致，使它们更好地结合起来。经过林罗山的努力，朱子学成为德川时代的官学。他本人以大儒身份侍奉过德川家四代将军，成为幕府中重要智囊。

影响日本学术界的除朱子学以外尚有古学派、阳明学派以及水户、折中、考据等学派，它们都表现了与朱子学不同的思想倾向。如古学派尊信三皇、五帝、周公、孔子，认为唐以后儒学是伪学，代表被闲置的贵族和中小地主阶级，反对正统官学——程朱理学。阳明学派继承王阳明的良知说、明德说，认为整个世界及其秩序，乃至儒家伦理规范都是人心的产物。开始它作为传播儒学的通俗方法而存在，后来形成与朱子学对立的学派。阳明学派的一些重要学者逐渐萌发出代表市民利益的平等思想，重视实践的思想，为明治维新做了思想准备。

1868 年德川幕府被推翻，政权重新回到天皇政府。日本实行明治维新，逐渐过渡到资本主义社会。但日本的封建残余势力顽固，因此明治初年被打击的儒学，不久又受到当局的重视。天皇和文部省连连发布文件，要求在中小学中加强道德教育，其主要内容即忠孝仁义。成为日本教育指导原则的明治天皇《教育敕语》，简明扼要地阐述了儒家伦理规范，以为人人遵守，可以“扶翼天壤无穷之皇

运”。在明治朝和明治以后，祭孔活动继续进行，并投入大量人力财力开展儒学研究、儒家经典的翻译出版工作。直到第二次世界大战之后，儒学作为意识形态才明显地衰落下去。

纵观东亚三国历史可以看到，以儒学为核心的中国文化给它们带去的是文字、高度发展的农业、手工业技术以及与儒学有直接关系的先进的哲学、伦理、政治思想和统治经验，这一切对于这三个国家从野蛮到文明，从奴隶制向封建制的过渡，起了极大的推动作用，帮助它们建设起发达的封建社会。但是自从资本主义经济关系产生之后，儒学的作用从根本上发生了转变，它所维护的封建关系已经过时，它本身也就变得保守。日本在明治维新之后提倡儒家伦理，灭亡朝鲜之后在朝鲜提倡尊孔重道，以及越南吴庭艳政权的鼓吹儒教，都是在利用儒学的保守面，对抗、扼制民主、平等的新潮流。

二　儒学与近代欧洲

中国与欧洲通过古代的丝绸之路早已有交往，但真正把儒家思想传到西欧并产生影响的则是明清时代来华的传教士。17 世纪下半叶，意大利传教士首先来到中国，其中最有名的是耶稣会士利玛窦（1552—1610）。利氏 1582 年来华，留居中国 28 年，接触各阶层人士，结交徐光启、李

之藻等一批官僚士大夫，对中国国情、传统思想有深刻的了解。他下苦功学习儒家经典，深知其影响既深又广，认为只有肯定儒学并把它与天主教教义结合起来，才能在中国传教。他一面用中文发表《天主实义》等书，向中国人传播用儒学论证的天主教教义，一面用拉丁文出版他译的《四书》和他写的《基督教传入中国史》、《利玛窦日记》，向欧洲介绍中国和儒学。他的著作在意大利和欧洲引起强烈反响，利氏因此得到“博学西儒”的雅号。此后来华的传教士有增无减，其中多数人也像利氏一样，主张天主教与儒教相融合。他们既讲圣经又讲儒经，如艾儒略在福建传教多年，被当地人称为“西来孔子”。他们也大力向西方介绍儒学，传教士殷铎泽等人的《中国之哲人孔子》于1687年在巴黎出版后，欧洲学者普遍认为孔子是道德与政治哲学的最大学者，对儒家的赞美达到最高峰。

儒家经典经传教士和旅欧华人的迻（yí）译，源源不断地在西欧各国出版，其中不仅有《五经》、《四书》，还有《通鉴纲目》、《列女传》以及一些文艺作品如《元人百曲》、《赵氏孤儿》等等，加上传教士自己写的关于中国、儒家思想的书籍，在读书界、思想界造成强大声势，使各国王公贵族到普通民众都关注中国，甚至形成中国热。18世纪的法国处在资产阶级革命的前夜，先进的思想家们正在从各方面批判基督教和教会，启发着人们的头脑，当儒家这种非基督教思想体系出现在面前时，他们的惊喜、振奋是可想而知的。儒学给了他们以极大的鼓舞和启迪，受

到他们的衷心赞誉。

启蒙思想家伏尔泰（1694—1778）对孔子及其学说最为倾倒。他十分推崇孔子的德治思想，认为中国两千年来从天子到庶人都以修养道德为本，以孔子学说修身、齐家、治国、平天下，所以能做到国泰民安。由于孔子思想的强大威力，征服中国的人，到头来都被中国传统思想文化征服。伏氏反对君主专制，主张开明君主制，在他心目中，中国正是开明专制的模范。中国政府把增进人民的福利当作首要的工作，人民则把政府官员看作家长。他认为中国的政治组织是最优良的，他说："我们不能像中国人一样，这真是不幸。"[①] 伏氏对儒家只讲道德，不讲"怪力乱神"等迷信观念十分赞赏。他说："道德是来自神的，所以到处是一律的；神学是来自人的，所以到处不同而且可笑。"[②] 他是一位自然神论者，认为真正相信上帝的人只讲道德，不讲迷信，孔子就是这样，欧洲的教会恰恰相反，只讲神学迷信不讲道德。为了宣传孔子的伦理思想，他把元曲《赵氏孤儿》改编为《中国孤儿》，搬上法国舞台，让法国人看到道义毕竟要战胜暴力。伏氏在自己的著作中常常赞誉孔子思想，把孔子画像挂在自己的礼拜堂中朝夕礼拜。

法国百科全书派的代表人物霍尔巴赫（1723—1789）对孔子的德治思想也十分推崇。他在《社会的体系》一书

---

① 见列维布留尔《法国哲学史》，第 120 页。

② 《法国 18 世纪思想史》，第 14 页。

中强调："中国可算世界上所知唯一将政治的根本法与道德相结合的国家。这个历史悠久的帝国向人们显示，国家的繁荣须依靠道德。在这片广大的土地上，道德成为一切合于理性的人们的唯一宗教。"他认为欧洲的政府一定要学中国，欧洲的基督教道德也应用儒家道德取代。另一位百科全书派学者狄德罗（1713—1784）认为，孔子学说简洁可爱，只用理性或真理去治国平天下，令人钦佩。

法国重农学派的创始人魁奈（1694—1774）认为真正创造财富的是农民的劳动，是农业，而不是贸易经商。他对儒家学派的重农轻商思想十分赞赏，并且认为儒家举贤才的思想以及以科举考试选拔官吏的做法比法国世袭贵族把持官场的做法要优越得多。在他的提倡鼓吹下，法王路易十五也曾仿照中国皇帝的样子，举行亲耕仪式。由于魁奈敬重孔子，宣传儒家思想，他本人被称作"欧洲孔子"。他的弟子大米拉博曾说："孔子立教的目的，在恢复人类的天性，不再为愚昧和情欲所蒙蔽，所以他教人敬天，畏天，爱人，战胜物欲，勿以情欲衡量行为，应以理性为标准；凡是不合理性的，叫他们勿动、勿思、勿言。宗教道德优美到这个地步，真是无以复加了。但是还有一件要事待我们去做，就是把这种道德教训普行于世界，这就是吾师的事业。……"[①] 重农学派的另一代表人物杜尔果不但阅读儒家书籍，而且与旅欧华人有密切交往，得到许多有益的启

① 转引自朱谦之《中国思想对于欧洲文化之影响》，第 286 页。

发，推进了自己的研究工作。

18 世纪的德国思想界也流行着孔子热、儒学热。德国大哲学家、大数学家莱布尼兹（1646—1716）很欣赏中国的古老文化。他读过儒家经典，与到过中国的传教士关系密切。他认为，中国的政治、伦理堪称模范，帝王贤明，平民有教养，如能把这些引进欧洲，而中国引进欧洲的理论自然科学，一定会增进人类的幸福。莱氏的数学成就之一是创立了用 0 和 1 表示所有数字的二进制数学。后来当他看到邵雍《先天图》六十四卦的排列时，惊喜地认为，中国古代的伏羲氏几千年前已经懂得二进制的道理了。因为号称伏羲先天图的六十四卦次序，从坤☷开始每卦递增一个阳爻一，到乾卦☰为止，秩序井然。如果以阴爻--为 0，阳爻一为 1，那么每一卦都是一个二进制的数字，如坤为 000000，乾为 111111，用自然数表示分别是 0 和 63，中间各卦分别为 000001，000010……，111110，用自然数表示即 1，2……62。莱氏说："这个《易图》可以算现存科学之最古的纪念物，然而这种科学，依我所见，虽为四千年以上的古物，数千年来却没人了解它的意义。这是不可思议的——它和我的新算术完全一致，……要是我没发明二元算术，则此六十四卦的体系即为伏羲《易图》，耗费了许多时间也不会明白的罢！"[①] 莱氏将阴爻、阳爻理解为 0 与 1，

① 转引自朱谦之《中国思想对欧洲文化之影响》，第 211 页，二元算术亦称二进制数学。

造成对《先天图》的误读。二进制数学虽然可以对该图的部分内容做出看似成功的解释，但不能解释其全部，因为它表示的是中国的阴阳哲学。该解释反映出当时欧洲人对中国文化的尊重与喜爱。莱氏的学生沃尔夫（1679—1754）也是一位儒家文化的宣传者，在这方面他的影响更大，因为他不像老师那样偏爱拉丁文，而是用德语在大学里授课。1721 年他在哈尔大学讲《中国的实践哲学》，认为儒学是关于政治、伦理的实践哲学，是由尧、舜、孔子等创立和坚持的传统观念。儒学以自然和理性为基础，与基督教的神启和信仰可以相辅相成。虽然承认两方面都是真理，都有存在的必要，但他对自然和理性的倾向是非常明显的。德国政府认为他宣传了无神论，勒令他在 48 小时内离开德国，否则即处死刑。不过这种办法并没能阻止沃尔夫思想的传播，他受到人们的同情和支持，他的哲学在一段时间里占领了许多大学的讲坛。

儒家思想在启蒙运动盛行的西欧特别是法、德两国，起了推波助澜的作用，这是一个奇特的文化现象。为什么一个封建宗法等级制的思想体系会帮助资产阶级启蒙运动呢？这是因为启蒙思想家们由于渴望非基督教文化，而把儒学大大地理想化了，用他们自己的观点去阐释儒学，他们抓住儒学的某些特点，向着他们希望的方向去理解和解释，儒学便成为主张理性、博爱和道德，主张法制和开明君主制的学派。他们借用儒学的名义发挥他们的主张，因此越是热烈要求思想启蒙的人，越是热烈地颂扬儒学。法、

德两国的一些思想家就是如此。19 世纪的俄国的革命民主主义者也有类似的情况，用儒家的“圣王”去解释他们的民主思想。这时的英国经过革命和妥协之后，社会秩序已经安排就绪，没有法国那样强烈的启蒙要求，所以英国人能更客观地看待儒学和中国文化。虽然在英国建有欧洲最早的孔子庙作为欧洲“中国热”的一个反映，但那只是从建筑学上考虑，备一个中国风格的建筑物，决不是尊崇儒家，实际上英国人对儒家思想是冷淡的。

19 世纪以后，西欧各国对儒家思想的态度发生了很大的变化，“中国热”、“孔子热”消歇了，代替崇敬、赞扬的是鄙视、贬抑。这时西欧的学术界经过长时间的研究之后，对中国文化的底蕴已经有了更多的了解，他们看到前辈学者的夸大和失实。特别是在这个时代各国资本主义制度已经建成，它们需要的是殖民扩张，夺取商品市场和原料产地。中国这个老大腐朽的东方帝国恰恰是它们的掠夺对象，对中国的政府、人民和传统文化鄙视乃至仇视就是非常自然的了。这时他们也还要研究中国，但目的不是发扬中国的国粹，而是找出其缺点、弱点、落后和腐朽的东西，以便打败和制服它。从学者方面说，以增进了解和友谊为学术研究目的的，不乏其人；但是从政府、财团、基金会方面说，它们拨款建立研究机构、购置图书等等，总离不开侵略与扩张的需要。不像启蒙学者对儒学和中国文化有意抬高，而是有意贬低。

三　儒学与当今世界

当今世界是现代、后现代的世界，儒家思想还能够作为有价值的文化元素，继续存在并发挥作用吗？儒家思想的故乡在中国，两千多年间它一直影响中国人的思想行为、社会生活。所以，要回答这个问题，首先要看中国的国运如何，儒家思想在中国的地位如何。

近代以来，积贫积弱的中国备受列强凌辱与侵略，中国的传统文化备受洋人的贬低与排斥。另一方面，中国因为反帝、反封建革命的需要，与儒家思想实行彻底决裂，这种情况不适当地延续到1949年后，甚至愈演愈烈。因此，尽管国内国际政治背景不同，但儒家思想均不由自主地处在被矮化、丑化乃至妖魔化的地位。这种情况在“文革”后和改革开放以后发生了根本性的改变。改革开放以来，整个国家实现了阶级斗争为中心向经济建设为中心的转变，计划经济向市场经济的转变。它的结果是，第一，创造了国民经济三十年高速增长的奇迹。中国国力大大增强，国际地位大大提高。第二，国人的心态有了多方面的改变，对儒家思想与传统文化更多地予以同情的和积极的理解。“五四”以降儒家思想的批判是必要的，虽然其中存在相当的片面性。但是应该承认，历史上它曾发挥积极作用，对于国家社会的正常运转具有重大意义。在经济政治制度根

本变革之后，儒学的精华（不是整个体系）可以为新社会服务。

改革开放以来，全国上下逐渐形成共识，要振兴中华，除了接纳西方新观念之外还必须大力弘扬传统文化。首先是党和国家领导人不断从儒学与传统文化中吸取治国理政的经验，相继提出"富民政策"，建设"小康社会"，"以德治国"，"以人为本"，建设"和谐社会"、"和谐世界"等政策、口号。这些话语的内容当然是现代的、今天的，但是其儒家色彩，将今天的建设与民族的千年理想相连接，与历史上太平盛世相连接，使我们的现代化更具有凝聚力、感召力。其次，学校、研究机构、媒体以及普通民众共同努力，造成了声势浩大的国学热，产生了许许多多研究成果，形成了经典诵读之类的活动形式。中山先生依据儒家思想提出的道德准则"忠孝仁爱信义和平"，在当代又有了新的发展，成为许多感动中国人物的行为准则。这一切在2008 年汶川抗震救灾和成功举办北京奥运会的过程中得到了充分的体现。最后，儒家思想作为国家软实力的地位受到充分肯定，孔子被看作中国和平崛起的象征。中国在世界五大洲建立多所孔子学院，教授中文与中国传统思想，受到所在国家的欢迎，影响深远。

在中国经济腾飞之前，儒家思想的重要意义也曾被学界和舆论所关注。20 世纪七十年代后，韩国、新加坡两国与香港、台湾地区实现了经济腾飞，人称"亚洲四小龙"。这四者加上老牌工业国日本，叫作"工业东亚"。东西方学

者在研究它们成功经验时，大都认为它们的儒家文化背景起了重要作用，发展出一种与西方不同的“儒家资本主义”。20世纪九十年代末亚洲爆发金融危机，工业东亚各国经济受到重创。在大资本集团推动下，美国式的自由资本主义经济取代了所谓的“前资本主义”的家庭经济。学术界风头一转，许多学者高呼：“儒家资本主义的神话破产了！”捧得越高，摔得越重。“儒家资本主义”理论将儒家文化的作用吹得过大，成了“神话”，当然是要破产的。但如果肯定儒家文化为那里的资本主义经济增加了特色则是无可争辩的事实，还会破产吗？

儒家思想之波，随亚洲金融危机而退潮，又随着中国经济的高速发展而涨潮。许多道德学家在思考着这样一个问题：为了保障我们这个多元一体的世界的和平与安宁，应该将哪些规范确立为人类的普遍道德？在1993年召开的世界宗教大会上，各大宗教的多位学者得出两个原则，第一个原则是“己所不欲，勿施于人”，这是人类和平共存的消极原则。第二个原则是“己所欲，施于人”，这是一个人道原则，是和平共存的积极原则。前一原则毫无疑问就是儒家的原则，后一原则与儒家的“己欲立而立人，己欲达而达人”是等价的。还是在20世纪九十年代，有多位政治学家、政治家，共同讨论出一个人类“责任宣言”。有意思的是，该宣言得到的两个基本原则，也是“己所不欲，勿施于人”和“己欲立而立人，己欲达而达人”。

美国哲学家乔尔·考普曼1999年出版他的重要著作

《向亚洲哲学学习》。这是个意味深长的书名，若在过去是不可能有的。该书对儒家伦理哲学予以积极评价，认为孔子关于“和”的思想，关于中庸的思想，与西方同类思想相比，具有独特之处，值得重视。更值得重视的是儒家关于做人的思想。西方哲学对做人不甚关心，它关心的是如何做事，教人在重大事件面前做出正确的即符合道德规范的选择。儒家在伦理问题上也讲究行为的选择，但更加关注的是做人或人的自我完善，努力教导人通过自我修养成为圣贤。考普曼认为，“自我的发展问题应该成为伦理哲学的核心”，“孔子和其他儒家学派的成员（例如孟子）所提供的知识，是以一种在一个时代和一个文化背景中十分处境化的方式所展现的……尽管如此，处于其核心的是一系列关于自我形成的哲学判断（它们的相互联络以及经验的联系构成了一种论据），它们在很大程度上让非处境化成为可能。”也就是说，可以帮助世世代代的不同文化背景的人更好地实现其自我的发展。

儒家思想的意义在当今世界重新显现。作为与基督教、佛教同在轴心时期出现，并影响人类两千多年的思想，凭它对人生、人性的深刻理解，注定会在未来的岁月中放射光彩。

第五章

儒学的特点和历史地位

我们对儒家学说发生和发展的历史做了简单的回顾，对它的世界影响也进行了一番巡礼，现在让我们从不同的角度，通过与其他思想的对比，对它做一点概括的评价。

在社会与政治制度方面，儒家与道家、墨家、法家、农家不同，既不维护无阶级、无国家的理想，也不支持纯粹地域国家的主张，而是坚持家族组织与政权组织的统一，维护宗法等级的政治体制和伦理道德。秦汉以后，中国出现了君主专制的政治体制，儒学思想又发展出为专制君权服务的功能。由于它的政治理念与中国社会现实完全合拍，所以它能定为一尊，成为传统文化的主流。中国历史上没有哪一种社会政治学说能够与它争锋，也没有哪一种宗教能够把它挤垮。东汉以后道、佛都曾盛极一时，但是它们只管人的精神解脱一件事，社会生活的其他方面仍是由儒家管着。等到宋明理学吸收佛道思想，将这件事也管起来之后，儒家学说又全面地恢复了自己的统治权，佛道则因自己的功能被替代，所以归于式微。儒家思想符合中国传统社会的需要，因此起了稳定社会秩序，巩固封建制度，促进封建经济和文化的高度发展的作用；但由于同样原因，在封建社会的末期，它又阻碍了资本主义生产关系的萌芽和科学民主意识的成长。

儒家处理各阶级、等级之间关系的原则不仅有礼（等

级秩序），而且有和（和谐），这就是乐的精神与仁的精神。儒家强调统治者有责任给民众以关心与爱护，向他们施行仁政德治。这样做首先符合外王的精神，因为正如儒家代表人物所说，“民为邦本”，“民贵君轻”，君为民而设，让人民丰衣足食，才是善政，如果民不聊生，君主怎么能巩固自己的政权？其次这也符合内圣的精神，因为仁是至善，是天道，与仁为一便可以优入圣域，与尧舜一样成为伟大的圣哲。儒家向来有一种道高于政的意识，认为现实的政必须符合儒家的道，而不是相反。所以儒家的优秀代表人物总是坚持用自己的道去要求乃至批评君主，敢于以德抗位。他们以仁为武器，抨击时君世主的苛政，在一定程度上保卫了民众的利益。

儒家提倡的仁爱精神，不仅是用于缓和阶级矛盾，君臣、君民矛盾的政治原则，而且也是协调家人、族人、国人以及天下人际关系的伦理原则。历史上，“爱人”、“博施济众”以及“忠”、“恕”思想，不仅形成家庭与家族内部的相互关心、相互爱护的人际关系，而且在社会上培养出救死扶伤、尊老爱幼的良好风尚，形成“四海之内皆兄弟”和有福同享、有难同当的普遍意识，培养了人们之间相互关心与和睦相处的有益气氛。从这方面说，仁的意义远远超出为封建社会服务的范围，具有普遍和永久的价值，成为人类世世代代共同赞美的思想与德行。

儒学也被称为儒教，但是与佛教、道教等不同，它是入世的，而不是出世的；它不追求彼岸的幸福，或外在的

超越，专注于此岸的即现实的政治、伦理生活。在近代以前，儒家的这种态度是最具理性精神的。当然，儒家思想中并不是没有超越的精神，正如当代新儒家所说，儒家的超越是内在的超越。在孟子那里，心性与天就联系在一起了；到了宋明时代，理学家们吸收佛道智慧，提出天理就是人性或人心的说法。这样，对于人来说，天理既是超越的，又是内在的，人们可以在现世的道德生活中达到与天（理）为一这样一种精神境界，从而得到超越。在这个意义上，我们说儒家思想也具有某种宗教性质。儒家思想的世俗的性质，影响了中国的佛道二教，它们也很注意维护世俗的君臣父子关系，使中国不致产生宗教迷狂，避免了欧洲那种教会与政治权力的对立，对于社会的安定有一定的促进作用。但是有利也就有弊，没有全知全能的上帝做后盾，世俗的理想、道德律令对于许多人来说不具有强烈的鼓舞或整饬人心的作用；同时，从社会进步来说，没有宗教组织与政权的对立，社会上就缺少了一种缝隙，能让新的思想与新的生产方式产生，从中较为自由地发展起来。

在人性问题上，儒家一般持性善论观点。与性恶论特别是基督教的性恶论相比，性善论的确有不容忽视的缺点，但从总体上看它也有明显的优点。在禁人为恶方面，儒家威慑力不足，但是在劝人为善成圣方面却能发挥相当大的作用。由于承认性善，所以儒家重视人的生命价值与人格尊严。人是一个生命体，人的生命是天赋的，所以人命关天，每一个人都有自己的生存权，这个权利应该得到所有

人的承认，任何草菅人命的行为都应受到谴责和抵制。人也是一个道德主体，由于人本来具有善性，“人皆可以为尧舜”，或者说人本性就是圣人。因此，儒家虽未强调人在法律上的平等，但强调自天子以至庶人在道德上不存在高低上下。正因如此，每个人都有自己的尊严。所以孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）“儒有……可杀而不可辱也”。（《礼记·儒行》）这种人格尊严的思想有利于培养人们的主人翁意识，也有利于转化为法律面前人人平等的观念。

儒家特别重视群体意识。儒家的学者们很早以前就认识到家族与社会对于人的生存与发展的意义。荀子以为人之所以能战胜禽兽，就是因为人能群，亦即人能组成群体——家族与社会。儒家重视并且积极维护群体的秩序与和谐，以为这是群体生存的根本保证，为此提倡“崇礼”与“尽伦尽制”的概念，“和为贵”与“保合太和”的概念。儒家强调个人服从整体，认为每个人对于社会都有一份不可推卸的责任，对于否认社会责任的佛老持否定态度，认为人如果不对社会尽职尽责，就是一个自私自利之徒。为此提出“天下为公”、“公而忘私，国而忘家”、“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”、“天下兴亡，匹夫有责”等一系列光辉的道德原则，是我们的巨大思想财富。儒家教导人们热爱群体，特别是要具有爱国主义思想。受儒家思想熏陶的志士仁人热爱祖国的人民、山河、历史、文化，一贯为祖国的兴旺繁荣而勤奋工作。在国家危难之际，民

族生死存亡关头，他们挺身而出，艰苦卓绝，舍生忘死地参加战斗，面对敌人的屠刀，又能大义凛然，慷慨就义。在我们民族的历史上，有一串串闪光的名字：文天祥、陆秀夫、史可法、邓世昌、吉鸿昌……他们对于祖国坚贞不渝的忠诚，可歌可泣的业绩，是人们心中的永久丰碑，是爱国主义的生动教材。

儒家有强烈的人文观念与道德理想主义观念。认为人与动物的区别在于人的历史文化，在于人的道德观念与行为。人之所以为人，是由于人接受自古以来文化传统的教育与熏陶，在自己身上培养了人性和人的文化品格。没有人文的化成，就没有文明的人类。

与法家的“以法为教”、“以吏为师”的主张不同，儒家一向重视道德和文化教育。在这种精神指导下，汉以后历朝都大力推行儒学教育，从中央到地方设有各级各类学校，讲授五经、四书和历史知识。汉代设立五经博士的制度，隋唐以后科举取士的制度，大大激发了士人学习儒家经典的热情，使得识字率、文化知识的普及程度极大地提高了。与此同时，政府和私人都重视解说经典，编纂史籍，著书立说，收藏图书，交流学术等等，这些成绩在世界文化史上也占有重要地位。

在人的文化中，道德具有特别重要的意义。荀子指出，人之所以高出矿物、植物、动物之上，而“最为天下贵”，是因为人不但有质量，有生命，有知觉，尤其在于人有“义”——道德观念。所以，崇德尚义是儒家伦理的核心内

容。它要求人们严格划清公私、义利的界限，天理与人欲的界限。认为人只为满足个人私利而生活，无视道德律令的约束，就是把自己降低为动物。在道德修养方面，儒家学者总结了体认真理与修养心性的丰富实践经验，津逮后学。由于过分注意人文学科特别是道德修养，儒家学者中多数人对于自然界的现象、规律，缺乏求知的热情与兴趣，不是把自然知识当作士大夫无须过问的贱业弃置一旁，就是拿自然知识来附会自己的政治伦理观念。虽然儒家并非注定要排斥科学技术，不少儒家学者同时也是数学家、天文学家、医学家，等等，但在儒家主流派眼中，科技是所谓技艺，不能与“大道”相提并论。这点是儒家思想与古希腊自然哲学特别是近现代西方自然科学传统颇为不同之处。人既有精神的需要，也有物质的需要，分别由人文学科、社会科学与自然科学来满足，这两者是不可偏废的，培养只讲道德修养而不能解决人的物质生活问题的人，不会给社会带来幸福；同样，培养只懂科学技术而没有伦理观念的人，也绝非人类之福。

儒家观念中有一种自强不息的精神。《易传》的“天行健，君子以自强不息”，《大学》的“苟日新，日日新，又日新”，都是教导和鼓励人们刻苦自励，在道德与事业上不断攀登高峰。自强就要战胜自我，要有不怕艰难险阻，克服任何困难的勇气，同时还要有远大目标，决不因小有成就而止步不前。孔子本人就是一位自强不息的典型，在个人的学习与修养方面，不以“不惑”、“知天命”为满足，

一直要达到“从心所欲不逾矩”这种最高境界。在政治理想的追求方面也同样如此。在周游列国时，他看出时君世主不愿意实行儒家之道，但他从不向命运低头，硬是“知其不可而为之”。他坚持行道，相信终有一天人们能认识到他的道是正确的。自孔子以来中国的志士仁人，都用这种精神鼓舞自己，精进不已。近代以来，个人的自强又发展为民族的自强，这种精神支撑我们战胜日本强盗，取得百年来反侵略斗争的第一次完全胜利。

在思维方式上，儒家也有自己的特点与突出贡献。特点之一是对于世界做整体的、综合性的思考。儒家像道家和其他中国古代思想一样，他们关注的是整个世界的运动变化，是各个事物之间的相互关系，而不是每一个事物的具体构成。在他们所绘制的世界图景之中，宇宙是一个系统，天地万物以及人类，都在一个相互联系、相互作用的关系之网中，没有一件事物是孤立的；同时也没有一件事物是静止的，它们都在阴阳两种对立的势力推动之下，永无休止地、循环往复地运动变化。这是一种朴素的辩证法思想，有自己的优越之处，也有不可避免的缺点，这就是不擅长对具体事物做分析性的研究，它的认识在质与量两方面都缺乏必要的明晰性。这种缺点决定了儒家对自然现象的说明，本质上不同于近代自然科学。第一，它所依据的经验是从日常生活获得的经验，而不是科学观察与实验中得到的经验；其次，它不会对经验进行逻辑分析与量化的研究，所以它所热衷的是寻求自然现象的“原因”，而不

是像近现代自然科学那样，从现象的科学数据中找出规律，一般是由公式来表达的现象间的数量关系。当今各门科学的发展都将从分析走向综合，这个综合与古代朴素的综合是不同的，但是古代综合思想毕竟可以给现代人一个有益的启发。有不少西方科学家在向东方寻找智慧，就是一个证明。

特点之二是观察与处事的中庸原则。中庸是执两而用中，是和而不同，儒家依据这个原则观察与处理人与人、人与自然的关系，避免各种各样的片面性。在和与斗的关系中，儒家既不一味主张斗争，也不一味主张和合，因为这两种倾向都违反了中庸精神。孔子说："唯仁者能好人，能恶人。"（《论语·里仁》）既然是讲"仁者爱人"，为什么又要有好有恶呢？爱人是总原则，是对人类来说的，但在一个具体的人群之中，情况就复杂了，总是有好坏善恶之分，对恶人是否也要好之爱之，只讲和合而不讲斗争呢？孔子主张有好有恶，不对恶人实行恶亦即斗争原则，也就不能对于人类实行爱，这是再明显不过的道理。再从人类对于自然的关系来说，儒家诚然是主张和谐的，但这里面也同样包含斗争，因为天上不会掉馅饼，人要生存必须向大自然索取，所谓和谐只是索取要有一个限度，要保证自然资源能够再生和维持自然环境继续适合人类生存，总之是达到索取与维护的平衡。所以，兼综和合与斗争，斗争不废和合，和合不废斗争，这才符合儒家的中庸原则。

最后，我们还要指出，儒家思想是开放的而不是封闭

的。从荀子开始便吸收了道家、法家的思想，“外儒内法”成为历代统治者的信条。汉代儒家与阴阳五行等思想结合，产生了以董仲舒为代表的经学思想。魏晋时代它与道家思想结合，产生了玄学思想。宋元以后儒家吸纳佛、道观念，成为新儒家——理学。明清时期，徐光启融合儒教与基督教，刘智会通儒教与伊斯兰教，都得到成功。近现代以来，现代新儒家的代表们试图把它和西方近代思想结合起来，这个工作正在继续。

正因为儒学是开放的，所以它有很强的适应性。在古代，它不仅适应于中国的汉族地区、少数民族地区，而且适应于朝鲜、越南和日本，推动了这些地区和国家的文明与文化的发展进步。

但是其开放性似乎也有一定限度，对差距较大的思想，譬如近现代思想，儒家思想体系很难将其融入。现代新儒家想从中走出民主政统与科学学统所遭遇的困境，就是有力的证明。

儒家思想从孔子特别是汉武帝开始，到鸦片战争爆发，在两千多年的时间里，对于中国封建社会经济、政治的发展，灿烂的古代文化的形成与民族文化—心理素质的培养，起过积极的推动作用。但与此同时，它也产生过许多负面的效应。尤其近代以来，作为一个完整的思想体系，儒家思想没能及时做出自我变革，以致不能指导我们走出传统社会，实现近代化和现代化，相反却总是让我们被动挨打。正如不能把古代的繁荣完全归功于它一样，也不能把近代

的落伍完全归罪于它，但在总体上它无疑是落伍了。那么儒家思想对于我们，除了它历史上的辉煌，是否还有什么现实意义？

儒家思想包括许多方面，例如关于社会政治制度方面的礼制、仪法与三纲思想；伦理方面的君臣伦理、家族伦理、个人伦理，修养论，境界论，以及教育学、哲学思想，等等。由于社会生活的变化，它的基本体系已经被打破，礼制与三纲思想已经被废除，但是儒家思想中的许多内容，如它倡导的思维方式与伦理思想，往往包括具有普遍意义的超越它的时代性的东西，尤其是它所揭示的世代相传的人类社会生活的基本公德，在今天和将来还具有生命力，这是应该当作祖辈留给我们的传家宝，精心加以继承与弘扬的。

但是，另一方面，这些思维方式与道德思想都与当时的具体的社会制度和社会生活联系在一起，其具体发挥总是受当时社会条件的限制，普遍意义在现实中是大大打了折扣的。因此儒家思想的积极的方面，对于今天的人来说，并不是现成的，拿来就可以用的，而是要经过一个提炼的过程亦即批判继承的过程。比如说儒家思想中有爱国主义精神，这自然是优秀的传统，但是现实中的儒家爱国主义思想，都是与忠君联系在一起的，许多人所爱的国是具体的某姓的王朝。这就要求我们对于儒家思想有所选择，既不因其具体表现形式而予以抛弃，也不因其抽象的普遍意义而将它看得过高，以为现成可用。

我们相信，在改革开放的时代，在向社会主义市场经济转轨的今天，批判继承儒家思想，能够在新世界观、新道德体系的建设方面做出积极贡献；对于提高民族自信心，增强民族凝聚力，抵制腐败和一切丑恶现象，建设有中国特色的社会主义，也将发挥积极作用。